

الصَّحَاحُ وَالْحَقِيقَةُ وَأَفَاقُ التَّأْوِيلِ

(بَحْثٌ فِي الْأَشْكَالِ وَالْأَسْطِرَاتِيَّاتِ)

د. عَلِيّ الشَّيْخَان



جامعة الدمام
UNIVERSITY OF DAMMAM



الحِجَاج والحقيقة وآفاق التأويل

في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة

(بحث في الأشكال والاستراتيجيات)

تأليف

الدكتور علي الشبعان

تقديم

حمادي صفود

دار الكتاب الجديد المتحدة

الجبجياج والحقيقة وأطاق التأويل، في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة علي الشبيمان

دار الكتاب الجديد المتحدة 2010
جميع الحقوق محفوظة للنشر بالتنازل مع المؤلف

الطبعة الأولى
أذار / مارس / أفريل 2010 / فرنسي

موضوع الكتاب تحليل الخطاب
تصنيف الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة
المجموع 17 x 24 سم
التجليد برش مع رداء

رقم الكتاب 9959-29-462-1
(دار الكتاب العربية/نشر - ليبيا)

الرقم الإيداع المحلي 2009/339

دار الكتاب الجديد المتحدة

المطابع: شارع برجسطين، ستر أليسكو، الطابق الخامس،

صاف - هاتف: 061 1 75 03 04 • فاكس: 061 3 80 38 88

• هاتف: 061 1 75 03 06 • فاكس: 061 1 75 03 07

ص.ب. 546700 بيروت - لبنان

بريد إلكتروني: askokary@ncc.com.lb

الموقع الإلكتروني: www.daralkitab.com

جميع الحقوق محفوظة للمدار، لا يسمح بإعادة
إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل
أو وسيلة من وسائل نقل المعلومات، سواء أكانت
إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو
التسجيل أو التوزيع والاسترجاع، دون إذن خطي
مسبق من الناشر.

All rights reserved. No part of this book may be
reproduced, or distributed in any form or by
any means, electronic or mechanical, including
photocopying, recording or by any information
storage retrieval system, without the prior
permission in writing of the publisher.

توزيع في ليبيا: دار النشر والتوزيع والتوزيع والتوزيع

أولاً: دار النشر والتوزيع، بطلب سول العربي، طرابلس، ليبيا

صاف - هاتف: 218 21 34 07 03 • فاكس: 218 61 21 43 463

بريد إلكتروني: askokary@yahoo.com

تنويه وشكر

ماذه هذا الكتاب في أصلها أطروحة دكتوراه في اللغة العربية وآدابها، قُدمها صاحبها في كلية الآداب بحلوة، يوم غرة مارس 2007، أمام لجنة علمية متكونة من الأساتذة الذكائرة: حمادي صمود مشرفاً وعبد الله صولة وألفه يوسف مفرزين وحمادي المسعودي عضواً ومحمد صلاح الدين الشريف رئيساً.

وقد أجازت اللجنة المترشح، شهادة الدكتوراه في الجغياح وتحليل الخطاب بملاحظة الشرف الأولى (مشرف جداً).

الإهداء

إلى ابني: دزة وفارس
عسى الأثر يبقى والحق يدوم...

تقديم

هذا كتاب هام نظراً وإجراءً لصاحبه بمنهاج الججاج ومناويله، حذق لا نظفه من المشترك المشهور بين الباحثين، وبمسائل الاعتقاد تعمق لا نظفه كذلك مبذولاً إلا لقلّة من أهل الاختصاص وما هو منهم بأصل تكوينه لكنه أصبح بالدرس والمثابرة والمكابدة راسخ القدم في هذه المقامات، ثم إن له بمسائل الفكر والفلسفة ولعاً خفلة على قراءة متون في فلسفة الفهم والتأويل وصراع التأويلات استرقدما في هذا الكتاب استرفاداً وشحت منه آراء ومواقف تشهد بنضج فكري من منظور مكّنه من توسيع مجال الرؤية فأمسك بما بين كثير من دوائر المعرفة من تعالق، أضف إلى ذلك خبرة بالتقديم والحديث كأشد ما يمكن أن تكون وتمكناً لأداة التعبير يدعو إلى الإعجاب.

والكتاب ثلاثة أبواب متفاوتة الطول متفاوتاً واضعاً يعكس أهميتها في البحث وصلتها به:

الباب الأول منها في الفواتح والمقدمات. فضل القول فيه في موضوع الكتاب وقضاياها ورهائاته وإخراجاته ومنهج الدرس والنظر الملائم لما يطرح ولما إليه يسعى من المحصول والنتائج.

ولا يسمنا إلا أن نشير إلى ما فيه من وعي بقضايا الموضوع وامتناداته وما يتطلب الخوض فيه من إلمام بعلوم إن لم تتراقد خرجت النتيجة مقروصة هزيلة.

وقد عبرت هذه الفواتح عن سعة اطلاع وحرص على الضمود إلى مراتب الفكر القادر على التفاظت جسام المسائل وما يصل بينها من الروابط القاطرة والمضمرة.

أما الباب الثاني وهو أطولها وقد سناه الباحث «باب الاختبار والمساءلة»: فلبّ الكتاب وميدانه الفسيح جاء في ثلاثة أقسام كبرى سناها المؤلف فصولاً،

وكنّ قسم منها اهتم بمذهب في التفسير ورجل من رجالاته فكان الأول لما سناه «الججاج» في مجرى الرواية والأثر، واهتم فيه بما جاء في جامع البيان تفسيراً لسورة البقرة باحثاً عن متوال الججاج الذي بناه أهل السنة والجماعة والاستراتيجيات النصية المختلفة التي استغرقتها الطبري، تشبيهاً لمنظومة العقائد التي يدافع عنها باسمهم وللمست المتوصل إلى الحق والفوز الأكبر.

وكان الثاني لما سناه «الججاج» في مجرى الذرابة والنظر، وفيه حاول رصد ما أمّته عقيدة الاعتزال في كشاف الزمخشري من آليات في البحث عما يعتقد أنه الحق وأساليب ترويج أصول الاعتقاد على مذهب الجماعة المنتمى إليها، غير غافلي عن الإشارة إلى ما يجمع بين التفسير بالمأثور والتفسير بالمعقول من روابط الانتماء إلى دائرة يمكن أن نوسع من محيطها دون الخروج عن مركزها الجاذب للملل والتحل على ما بينها من فروق.

وكان الثالث لما سناه «الججاج» في مجرى الإشارة والبصر، انتقل فيه من البرهان إلى العرفان اعتماداً على تفسير محيي الدين بن عربي، مهتساً مسألة النسبة، مشيراً إلى المراجع التي خاضت فيها.

فلقد نُسب التفسير، كما نعلم، إلى القاشاني لكن المؤلف بيّن بما يكفي صف هذه النسبة وبين خاصة أنها لا تُغَيّر من الخصائص الماثلة في النص شيئاً لمن يقوم عمله على منطق النص الداخلي وروابط مساراته وجرياتها إلى غايات ومقاصد، حتى يصير الجمهور «كياناً مطيعاً وذاتاً مهيبة أواخر المُحاجّ الدائرة جُلّها على الانتماء إلى دائرة الحضرة الإلهية عبر المسالك ومن خلال السياحات التي تقطعها ذات المريد بأمره قطبة بالطاعة والتسليم، حتى يبلغ المرتجى ويدرك المطلوب: تجلية الحقائق وترجمة الوجود المرقوم في النص القرآني».

وجاء الباب الثالث الموسوم بـ «باب التركيب والمجاورة»، ربطاً بين البحث والآفاق التي يحد بها والدوائر التي يتحرك فيها، مجتهداً في إصابة العلاقة القائمة بين الججاج وفن التأويل، محاولاً تجسير المسافات الفاصلة بين الثالوث: الججاج والحقيقة والتأويل، مستعرضاً لذلك أهم القضايا المترتبة على الجمع بين أطراف هذه البنية.

وقد رثب المؤلف على منته ملاحق وفهارس كثيرة متزعة تبسر على الفارئ الاستفادة من النص وتقدم له صورةً مجملّةً عن مشاغل الدراسة ومساكها؛ فقد خصص الملحق الأول لترجمة الشواهد الأجنبية الكثيرة الواردة في متن البحث وهوامشه، وهو في حدّ ذاته عمل يتطلّب كثيراً من الجهد والدقة ولا يتأتى إلا لمن فهم النصوص الشواهد في لغتها الأصل فهماً دقيقاً واستأنس بالقضايا النظرية التي تطرحها.

وخصص الملحق الثاني لأهم المصطلحات الججاجية والبلاغية والخطابية الواردة في بحثه. ولئن كان الكثير منها معروفاً سبق للباحثين تعريبه ولئن كنا أيضاً لا نوافقه تمام الموافقة على ترجمة بعضها، فإنّ جهد الباحث فيها واضح وفائدتها لعموم القراء حاصلة.

وقد أضاف إليهما فهرساً مهماً بالمفاهيم والمصطلحات المُجراة في الكتاب، وليس هذا الفهرس من باب الإفاضة والإطناب، لأنّه لم يقتصر فيه على ما انصل بالججاج والخطابة والبلاغة وإنما وسّعه إلى القرآن وعلومه والفكر وقضاياه والفهم ومستلزماته والتأويل وشروطه وما إلى ذلك من الدوائر المعرفية التي طاف في فلّكها البحث.

كما صنع فهرساً بالأعلام القداسي والمُحدثين عرباً وأعاجم؛ ويكفي النظر في هذا الفهرس، حتى ندرك اتساع دائرة المصادر والمراجع التي فتّح منها ومدى ما يستدعي ذلك من جدّ وجهد.

لا شك في أنّ هذا الكتاب، وهو في الأصل بحث نال به صاحبه شهادة الدكتوراه، صورة صادقة عن جهود بعض الباحثين العرب لوضع البحوث العربية في مستوى البحوث الجارية في الجامعات المتقدّمة والإقلاع عن المسالك المُنهدة التي تُسلّك ولا فائدة تُرجى منها.

أ. ه. حقاوي صتود

جامعة تونس، منوبة

مقدمة الطبعة الأولى

I - المهاد النظري الحاضن/الملايسات والاسيقة

يتنزل هذا الكتاب الذي عنوانه الججاج والحقيقة وآفاق التأويل في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة، ضمن مشروع بحثي متكامل كانت نواته الأولى المداولات العلمية المعمقة التي حصنها فريق البلاغة والججاج وتحليل الخطاب العائد بالإشراف والتسيير إلى الأستاذ حمادي صمود الذي كلّفنا في تلك الأزمنة بتعمّق قضية الججاج داخل متون الثقافة العربية الإسلامية الفاعلة، (مدونات علم الحديث/ مدونات علم الشريعة/ مدونات علم التفسير...)، باعتبارها تمثيلات على حركة الثقافة العربية الإسلامية وهي تشرع في إقامة أنظمتها وإرساء سنتها.

كما يتنزل هذا الكتاب ضمن تصوّر معرفي عام مداره على استجلاء الخواصّ النظرية والعملية الواسمة الثقافة العربية الإسلامية متناً (النصّ القرآنيّ) وهوامش (المصاحبات النصّية)، وذلك من خلال تكميم ما توصل إليه بهدي من الأستاذ صمود والأستاذ عبد الله صولة في أطروحته الدائرة على الججاج في القرآن...، وبذلك فإنّ مبشّنا هذا إنّما هو سليل تقليد معرفي تصوّر معالمه الكبيرى الأستاذ حمادي صمود وعمل على تنفيذ تلك المعالم جمع من الباحثين تنوعت مقارباتهم واختلّفت وجهات نظرهم، لكنّ الجامع بينهم يكمن أساساً في استحصال الفواتين المتحكّمة في الثقافة العربية الإسلامية بمختلف روافدها الصادية والزمرية، حتّى يتسنى للباحث رصد الميكانيكا الداخلية التي كانت تسيّر دواليب تلك الثقافة وتتحكّم في حركة سير تلك الحضارة التي ملأت فنوحها الدنيا وشغلت غزارة علمها الناس، فكثروا حولها واتخروا في دورنها.

II - قضايا الأبواب والفصول/مصادرات البحث النظريّة

لقد دار هذا الكتاب على ثلاثة أبواب حمل كلّ باب منها حملة من القضايا

التي لها بقْد إشكالي ومنسج جدالي، لم يتوقف الباحثون فلما إلى جسم تواعه أو إيمانه حتف من الذرس والتأويل.

• الباب الأول: باب التوطيخ والإبتداء
لقد اشغلا في هذا الباب باعتباره باباً مفتحاً صتدئاً بخصم قصايا هي :

- مقتضيات البحث واستشكالاته :

لقد نسى لنا بيان ما نطرحه صيغة الموضوع من فصايا ومشاعل تصل البحث بممكناته التأويلية وبآلياته المنهاجية التي يجب تطويعها، حتى نفلك مغالقه وبخترق صمته، فتوصلنا بمنقول ما قمتا به من إيمان نظر في بنية الموضوع اللسانية إلى ما يعايت صيغته من حقول معرفية (الأنثروبولوجيا/ الإثنولوجيا/ علم الأديان المقارن/ علوم القرآن/ علم تحليل الخطاب...).

فالحججاج من جهة كونه آلية الاحتمار النظرية، إنما هو بنية مرّكة مسعلة بمقامات التلفظ ومتنوّنة بالخواص المؤسسية التي تولّد ملامح الزمر الممكة وتعير سمات الحقائق الجائزة.

- مشغل الثرات عمّة والثرات الذيني خاصة :

حاولنا أن نراجع في هذا المقام النظري - من منطلق خلحلة فلسفية - المرفق من الثرات، وذلك من خلال عرض جلّ الزوى والمواقف التي كانت تتصوّر الثرات حاصلات تحف به القداسة، لذلك ناطروه وهم يوظفون مكوّناته بالذين توظفنا قتل خراف وضيق مجاله.

الثرات عانة والثرات الذيني خاصة كيانان منفعلان يتصورات الوسطاه (بالمعنى المبدولوجي) وبمواقف الفاعلين الاجتماعيين (بالمعنى السوسولوجي).

- النصّ وحواليه : العلاقات والزوابط :

لقد بينا في هذا الموضوع أنّ بير النصّ (القرآن) وحواليه (متون علم الحديث/ متون علم السيرة/ متون علم التفسير...)، حملة من الواصلات وجمعاً من الروابط السبوتية والتداولية التي تجعل النصّ من جهة كونه حطاً نواة والحواليات باعتبارها مصاحبات، كيانين متفاعلين لا مشاحة ولا صبر وهذه الزاوية دروم من حلّالها توسيع مفهوم النصّ في الثقافة العربية الإسلامية - دراسة ٥٠٠ - المعامها،

وذلك من خلال رؤية تكاملية تقدر أن متون العمل في الثقافة العربية الإسلامية لا تنحصر في النص القرآني وحده، بل تتعداه إلى ما حَفَّ به من خطابات حادثة فُسرت أو أُولت.

إن لم نلتفت إلى الوسائل الممكنة بين النص ومصاحباته ينقل بورة الحذب من «المركز الأرثوذكسي» إلى «الهامش الغريب» نقلاً ينسب العلاقات ويعيد رسم طوبوغرافيا جديدة لمختلف الأشكال الخطابية العاعلة في الثقافة العربية الإسلامية.

- تناول النظر ومناهج المباشرة :

لقد أفصحنا في هذا المقام عن عقيدتنا النظرية تجاه تناول النظر ومناهج المباشرة التي تتطلبها مقتضيات بحثنا، إذ إن تلك المناهج لا تعدو أن تكون وسائط عمل نعتلر فعل التأويل وتنظم مسالك التفسير، فهي لا تهدي بقدر ما تأسر ولا تبيّر بقدر ما نعتّم، لذلك لم يكبح جماح حركتنا في هذا الكتاب، متوال دون غيره، لاعتقادنا في عدم كفاية تلك المناويل كفاية مطلقة تجعلها أرثوذكساً مصوناً لا يقبل الخلخل ولا يستجيب إلى التطريح.

إن تناول النظر ومناهج المباشرة، إنما هي في سياق تصوّرنا هذا محاصيل مطروقة تستعمل ولا يعتقد بها، لأن الاعتقاد فيها بنجرّعه نكريس سلطة المراقبة المتعالية التي تنهي حركة سير المؤول في استكشاف مغالق الخطاب وكشف النقاب عن ضامر أبنيتهم وصامت أشكاله.

- نظام المعجزة والنسق التداولي الجامع :

لقد اخترنا في كتابنا هذا الالتزام ببحث الجحاح داخل محيط الثقافة العربية الإسلامية باعتبارها تمثل النسق التداولي الجامع الذي يحضن كل الأرصدة المادية والزمنية التي كوّنّت تراث تلك الثقافة وست مدّخر تلك الحضارة.

ورذ الجحاح باعتباره مدحلاً نظرياً ممكناً إلى نسق الثقافة العربية الإسلامية الجامع نرمي من ورائه إلى تأصيل المسحت، ودلت من حلال الوقوف عند الحواض التداولية التي يمكن أن نظراً على المصهوم، يستت في تربة حديدة، وإنما أن بشر ويرهر وإنما أن يموت ويدبل، إذ هي تلك ستة الكائنات جميعها لا تفريق ولا استثناء.

مرد المعاليم الإجرائية التي يطلبها بحث من اسحوث إلى محيط التأويل، يكسها صرباً من النسبة كبراً، يوشع محالانها ويبحثها خطر الوقوع في مصايق العبر والإرعاء.

إن هذا الباب الأول الذي أطلقنا عليه باب العواتع، إنما هو باب المراجعات المهمة وباب بسط الحدوس المعرفية التي سمحل على الاحتجاج لها والبرهنة على ما تقتضيه بطريقة جدالية تأويلية لا يفسرها غير ولا يمنعها مانع، حتى نبي مفردة تأويلية، نرى الحقائق وجوهاً والمقائد محاصيل تصنعها الإيرادات الماعلة تكس حبانها ونشرعن تداولها.

● الباب الثاني: باب الاختبار والمساءلة/العجاجة والحقيقة وأفاق التأويل في مجاري الفكر التفسيري العربي الإسلامي. أطره ومتطفاته وثقثاته واستراتيجياته

يرمي هذا الباب إلى اختبار المدخل العجاجة. باعتباره مدخلاً من مداخل التأويل الممكنة - داخل متون الفكر التفسيري العربي الإسلامي الممثلة (المش الأثري/ المتس النظري/ المتس الإشاري)، وذلك من خلال أربعة مداخل إجرائية أساسية.

● الأخر العجاجة

● المتطفات العجاجة

● الثقثات العجاجة

● الاستراتيجيات العجاجة

ولد انعطت هذا الباب ثلاثة فصول هي :

الفصل الأول : العجاجة والحقيقة وأفاق التأويل في مجرى الزواية والأثر (النظري)

لقد اخترنا في هذا الفصل المفولات العجاجة الأربع من جهة كونها مداخل إجرائية تفسر المائدة المدروسة وتوجه حركة تأويل الأبهة الدالة على نظام المحجج داخل حطاب الطبري التفسيري بوصفه خطأاً نسمه المقائد الأصولية الأثرية تلون حججه وتوجه استراتيجيته.

الفصل الثاني : العجاجة والحقيقة وأفاق التأويل في مجرى الذراية والنظر (الزمحشري)

لقد تابعنا في هذا الفصل الثاني اختبار المفولات الأربع اختباراً قادماً إلى أن

نظام العمل الحجاجي محكوم بالحواس المدهية التي تحصر تصورات المعسر،
يحتج لحكم من أحكام القرآن أو بتأويل قاعدة من قواعده.

الفصل الثالث : الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل في مجرى الإشارة والبصر (ابن حريز)
لقد قادنا أنظر في طبائع الججاج داخل هذا المجري الثالث إلى أن طلبه
المعسر/ المؤول في الثقافة العربية الإسلامية كامة بالأساس في التشبه بأعمال الآلهة،
يحكمون سيطرتهم على كياناتهم توجيهاً وأمرأ، لذلك كان توفى المريرين من أهل
الحضرة والكشف تميم ما توقف عنده الأنبياء : تأويل الممكنات الثبته وكشف ما
وراء الحجاب من الحقائق والفرائد بتزود بها الكائن يرحل رحله ويثبت إرادته.

إن حركة تفسير القرآن وتأويله، إنما هي حركة نوزخ لننازع الفهوم وتجادل
الإرادات داخل مجال الثقافة العربية الإسلامية كما أن النظم الحجاجية المصاحبة
حركة التفسير والتأويل، إنما هي تمثيلات شكلية متجانسة من حيث الأبنية (تمثل
المفولات الحجاجية) متباينة من حيث الوسم الججري (الحجاج والانفاق العقدي)
والترشيح المدعي الذي وفقاً له تنكتب الحقائق وتعمل الأفكار.

• الباب الثالث : باب التركيب والمجاورة/ الججاج والحقيقة وآفاق التأويل :

لقد اتسما هذا الباب الثالث على مثلث معرفي أنطولوجي، أطرافه الججاج/
الحقيقة/ التأويل، لافئين نظو المتدبر المتأمل إلى ما يصل بين أطراف هذا المثلث
داخل مجال الثقافة العربية الإسلامية التداولي من روابط وعلاقات بصير يقتضاهما
الحجاج آلية تأويلية تبني حقائق المعسر وتشرعن عقائده المؤول يحتج ويجادل،
بنافع وبخاطر بمزاعم تصورها وبحقائق دان بها.

كما حاولنا في هذا الباب أن نقوم بعمل مجاورة فلسفية لحل الصناويل
النصورية الشكلية، ما تعلق بها بالحجاج أو بالحقيقة أو بالتأويل، لنستدله برؤية
أركيولوجية، لا نخرجها اليوتوبيات ولا بصيرها فعل مداعة الآلهة (نظرية اللعب
المعري)، حتى يتسنى لنا في متهم هذا الكتاب الوقوف على مراكز الطرد والذمع
داخل محيط الثقافة العربية الإسلامية، من جهة ابناء حقائقها وتكون عقائدها
ومسالك إثبات تصوراتها، فيجلي نظامها الداخلي وتبدو ملامح دور فاعليها
يرسمون الأطر ويقومون أسيجة التحصين، خوفاً من تيه الصلالة واحتشاء من صياغ
المارل وانعراط المراتب.

III - النتائج والمحاصيل:

لقد اكتملت بحث الججاج والحقيقة وآفاق التأويل في نماذج مثثلة من تفسير سورة الفرق، باعتباره نشاطاً تأويلياً على نشاط تأويلي (المدونات التفسيرية الثلاث المحتبرة) إلى جملة من المحاصيل والنتائج يحتزلها في محاور الاهتمام التالية.

- إن مفهوم الثرات مفهوم متحول تعمل فيه إرادات الماعلين وتشكله نوازهم، لذلك تعددت مقارباته واختلفت مواقف الناس منه وتصوراتهم عنه.
- إن الحقبة في الثقافة العربية الإسلامية كيان مجرد، فارغ من المعنى، يملؤه المحتاج/المؤول بالتصورات والمقائد التي يروم نشيها وينوي تحقيق أفعالها.
- إن الججاج نشاط ذهني تأويلي، يوظفه المحتاج/المؤول، لإثبات عقائده وإنشاء تصورات راقية عوالمه اسمكة ونسبة حقائقه المزعومة.
- إن التنازع بين أصحاب الفرق في المجال التداولي العربي الإسلامي، إنما هو تنازع على المنازل والمرتائب، تحتكر رمزياتها ويداد عن حياضها، حتى لا تفرط الإمرة ولا تذهب ربح السلطان.
- إن النماذج التفسيرية المثثلة (النموذج الأثري/النموذج النظري/النموذج الإشاري البصري)، إنما هي تمثيلات ممكنة لـ «حقائق النص الثابتة» التي تصوّر أدائها كل مفسر/مؤول، يطلق حرفه ويرسل توفه.
- إن الصائيل الحجاجية المرتبطة هي إمكانات تصوورية تساعد على إقامة صرح تأويلي لا تغريه الكيفيات المعرفية المطلقة ولا يعازله بربز النظريات الراقدة.
- إن الأشكال الحجاجية والهياكل الهرمائية المستخرجة من المنون التأويلية المحتبرة، دالة في حملتها على اشام كل محرج تأويلي معقولية محصورة ومسطق متعزّد، وهو ما يقتضى ضرورة مراعاة الشاش المتكسّسة (العقل/النقل، للتقديم/المحدث...)، مراعاة حدرية تقف على شحها الإيديولوجية وتلفت النظر إلى عدم كميّتها الإحرائية في قراءة المنون الثرائية وتدبير مقاصدها واستحصال نظمها وأسيّتها.

- إن تغير مركز الجذب في الثقافة العربية الإسلامية، بعد ميلاد مقولة الإسلام السياسي وخبز بريق مقولة إسلام الدعوة / إسلام البواكير، من المركزية الثعبنة (القرآن)، إلى المركزية المصاحبة (الحديث/ الشريعة/ التفسير...) دليل على أن حجبة السلطة تحولت من «المركز الأصم» إلى «الهامش المغلوب» في جدل صنيف لا يعدمه إلا الفناء ولا يبطله إلا الاندثار (الحاجة الدائمة إلى تفسير النص وتأويله).
- إن الحقيقة في الثقافة العربية الإسلامية - من جهة كونها مطلب المفسرين ونشيد المؤولين وجهة العارفين - كيان بيني وحاصل يصنع، (تعدد التفسير وكثرة التأويل).
- إن المعنى في المدونات المختبرة وحدة تامة وجوهها وتمثيلاتها كتب المفسرين ومدونات المؤولين يذعنون استلاك الأصول وتحويط الكلول، يحتاجون لها وينصرون لصلاحها.
- إن تجريب المدخل الجنباحي في بيان قوانين الثقافة العربية الإسلامية الجامعة، إما هو وجه من وجوه التعامل الممكنة مع أنماط الفهم المتعددة ووجوه المتطفئات المتباينة التي يتوخاها كل مفسر/ مؤول أو مُحاح/ مستبدل، يكشف غيباً مهجوراً أو يطلق صوتاً مقهوراً، أدركته مؤسسات إقامة الحد تمنع الطوارئ وترافق الحادث، تجد له أبدالاً وتصنع له أنوالاً تجربها عليها، حتى لا يضل ولا يه.

المقدمة العامة

لئن أشيع التراث العربي الإسلامي في الفترة المعاصرة، بحثاً وتدبراً من لُذُن علماء ندبوا أنفسهم لهذا الأمر وأباطوا بعقولهم ووجدانهم تلك المهمة، فاختلقت مقارباتهم وتباينت نتائجهم، حتى كادوا أن يفترقوا وتبته مراكبهم في بحر التراث تيهياً، يضلّ معه الموضوع المدروس وتمحي رسومه، فإنّ الشقّ المقدّس منه بقي مادة بكرة تُتَهَيَّب ويُخْتَشَى منها، لأنّصالها بدوائر التّحريم والمنع، فكأنّها توقيف على «المصطلفين» وتأييد على «العارفين» الذين زكّتهم مؤسسات الاعتقاد، تزكية أجارت لهم الحوص في غمار تلك القضايا وأباحّت البحث في لطائف تلك الحسان.

وهذه الهمية التي صنعتها سلط الأمر والتّهي، بتعلّة الجفاظ على القداسة الأزلية المرتبطة بالحدوثات التراثية، جعلت تلك المدونات مادة «أرشفية» صامتة، والحال أنّها في عميق مقصدها وفي دقيق مغزاها، ذاكرة الأمم ودليل حياتها⁽¹⁾ وهذا المنتهى التأويلي الذي صادرنّا عليه هو الذي رفع عنا الحرج وجوّز لنا الانشغال «بالحجاج في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة»⁽²⁾ وملاحقة الطرائق الظاهرة

(1) عن علاقة الأرشف بالتراث والذاكرة وما يتولّد عن ذلك من قضايا فلسفية ومشاكل أنطولوجية، راجع تمثيلاً لا حصراً.

Derrida (Jacques), *Mal d'archive, une impression freudienne*, Éditions Galilée, 1993.

ولمريم تميمي نصّور دريدا هذه المسألة، راجع، حصر (المادل)، «الأدب عند العرب، مشغولات كلية الآداب مؤونة ودار سحر للنشر، تونس، 2004، وحاضرة حديث عن «الأدب والكتابة وصناعة الأرشف»، الفصل الثالث، ص 524-591، الهامش 525/294.

(2) تمثل «سورة البقرة» ضمن كتابا مادة «الحطاب الموصوف» أي المادة الأساسية التي قامت عليها تنوّن التفسير والتأويل في الثقافة العربية الإسلامية، لذلك لا يعتبر أمر توثيقها، صلة وردية، بل ضرورة واقتضاء.

وقد تولّينا في ذلك، بما ورد ضمن كتاب تفسير ابن عاشور (معتمد الطاهر) الموسوم =

والحقيقة التي كان المفترض يصوعون من خلالها مواقفهم التأويلية المصنوعة على النص القرآني باعتباره «محرر الحقائق» و«مجمع الأدلة» ترحم في محيطه الكلام الإنشائي. ترجمة احتلف الناس فيها جوازاً ومحرراً، ظاهراً وباطناً وهو ما عتق ما سماه المهتمون بتاريخ الفرق الإسلامية وقضايا تكبيرهم، مبدأ الاختلاف المدمر والافتراق المحلي الذي نجمت منه الصراعات ورشحت عنه المسازلات المحسوبة في كتب الجلال والنحل التي كثر عددها واختلفت طرائق تربيتها⁽³⁾.

«التحرير والتصور، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ج 1، من معارف تجري على

الأمر التالية:

• في بيان نفيها: «وفي الإنفاذ عن المستدرك أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إنها ستام القرآن، وسام كل شيء أعلاه وهذا ليس غلباً لها ولكنه وصف تشريف وكذلك قال حاتم بن ممدان: إنها فسقاط القرآن» والفسقاط ما يحيط بالقرآن بالمكالم لإحاطتها بأحكام كثيرة، ص 201.

• في بيان مكان نزولها: «نزلت بالمدينة بالأندلس وهو أول ما نزل بها»، نفسه
• في بيان ترتيبها: «وقد عدت سورة البقرة السابعة والثمانين في ترتيب رسول السور، نزلت بعد سورة المطففين وقيل آل عمران»، نفسه، ص 202.

• في بيان حدة آياتها: وفيه اختلاف، «وعند آياتها مائتان وخمسة وثمانون آية من أهل العدد بالمدينة وسبعة والثمان، وست وثمسون عند أهل العدد بالكوفة، وسبع وثمانون من أهل العدد بالبصرة...»، نفسه.

• في بيان محتوياتها: «هذه السورة مترامية أطرافها، وأساليبها ذات أفنان قد جمعت من وشائج أعراس السور، ما كان مصداقاً لتلقيبها «فسقاط القرآن» فلا تستطيع إحصاء محتوياتها بحسبان (...) ومعظم أعراسها، ينقسم إلى قسمين قسم يثبت سمر هذا الذين على ما سبقه وهما هديه وأصول نظيره التفسير، وقسم يبين شرائع هذا الذين لأنباهه وإصلاح مستقيمهم...»، نفسه، ص 203.

ومن هذه الأمور وغيرها، يدت لها سورة البقرة من السور المختلف فيها التي أثارت آياتها بين المفسرين/المؤولين، صرواً من الحجاج مختلفة، عددت مرعاتهم وكثرت طرائق استدلالهم على «معانيها الضمنية» و«حقائقها القاطعة»، لذلك سبأ هو احسا في هذا الكتاب على تأويل طرائق المفسرين/المؤولين في منح المعاني من النص وإسادهما بالجمع النظري/البراهيني المبكته التي تعدد مقتضاها أساق التأويل (النسق الأثري/الاسو إشكالات ضرورية وهيات تعقيدية «السمي الأثر» و«الحقيقة الكاملة» نمتلك وتحتكر، نصاد وعاد عنها.

للقرون على حقيفة هذا «المشعل، انظر الهامش 7 صم العنصر الأول من الباب»

فهذا الواقع الذي صمته المدونات التراثية، صورة عن نفسها يحكمها التنازع ويحركها التحالف، وهذا احساس الأول وقواه وصير المدخل الحجاجي في قراءة معادج مثقلة من تفسير سورة القرة، آنية تأويلية في إهاب لمعوي منطقي ونُوس بلاعي تداولي، يسي بواسطتها المحتاج/ المؤول، أفقاً تأويلياً ومحيطاً تفسيرياً يتوهم احتزاله الحقائق الدننية كلها والأسرار الربانية جلّها، ويمضي في البرهة على وجودها والانتصار لها وفق أنساق استدلالية وأنماط ججاجية، نختلف ألاتها وتباين وسائطها تبين العقائد الزائدة والتصورات المصاحبة، كلى شكل برهاني أو طريقة استدلالية كما سوي لفت أنظار الواقفين في غيرها إلى نهاري الأناسي التي ليها يعنفون وبها يدهنون وهو ما ينجز عنه توسيع دائرة اعتقادية على حساب دائرة أخرى توسيعاً لا يقوى على رده إلا صاحب «الآلة العاتية» و«البرهان القوي»⁽⁴⁾، لذلك عذت التفتيات الججاجية التي يتوغل بها المحتاج في سياق من أسبقة الاستدلال والبرهان أو التبكيت والدحض، «قلب النظرية الججاجية» ومدخل من مداحل استحصال «الميكانيكا الججاجية» التي وفقاً لها تدور دواليب الخطاب وتتحرك أسرار الكون⁽⁵⁾، وهو ما يجعل الججاج من جهة كونه، إجراء خطابياً محصاً وشكلاً من أشكال التصريف اللغوي الموجه، مسباراً تقاس به أعماق العالم

= الثاني وقد عُدناه على الفرق الإسلامية وما صنف في شأنها من مقالات وكتب مفردة بشت خطواتها وأشارت إلى مكانها.

(4) إذ نارع الأساق الأولى في الثقافة العربية الإسلامية، نارع على أسقبة الامتلاك وتأمير ممالك الشجرة على «الاسم الأصلي» و «الحقيقة الجوهرية» وحتى يحصل ذلك، يتوغل المؤول - كي يفتتح الجمهور حاشاً كان أم كوني أم مفرداً - بجندوى دعواه ووثائق مله، بجسلة من الطرائق الاستدلالية التي تختلف مضامينها بحسب اختلاف النسب المقدني المعاصر والخلفية المذهبية المصاحبة، لذلك ينشطر في برهاني الإثبات أو حجاج الدحض أن تكون مساسكة الأسية، ثوبة الفعل، حتى تحز عنها العبايات الإنشائية والرمزي التيقني، مسمى كلى محتاج وطلة كلى مستدل، يسي عوامه المعكة ويسترد شرائعه المعقودة

(5) بعنصر Breton (Philippe) في كتاب: *L'argumentation dans la communication*, Editions la Decouverte, Paris, 2003

استخراج التسميات الججاجية والوسائط البرهانية من خطاب نا، صريحاً عن الاستحصار «الميكانيكا الججاجية» «La mecanique argumentative» التي وفقاً لها تدور دواليب الخطاب وتتحرك أسرار الكون، ص 39 وما بعدها

التفسيرية الذي تنوي وراءه مقاصد المؤول وتنتشر بأسناره نوابها المستندل، من بقصي نعا واسترسلا، أن تتجاوز التصورات النظرية التي تقصر العمل الحجاجي على اللوازم المطلقة الشككية التي مر شأها أن تقتل سع احبة فيه وتحرمه فصل «بنية الأسفة المستقبلية» ومزية «تشبيد العوالم الممكنة» التي يتصور ملامحها كل معاج/ مؤول، يستدل على وجودها ويرهن على ثبوتها⁽⁶⁾.

وقد قادنا تصور المسألة إلى امتحان المصادر الحجاجية امتحاناً نصائياً خالصاً راجعاً إليها إجراء خطائياً محضاً، نستقري أفعالها ونجلي هياكلها داخل المتن التفسيرية التي حصل حولها الإجماع التحليلي، فعدت نماذج دالة على رؤى مخصوصة ومناويل مفعلة في التعامل مع حقائق النص القرآني ووسم ملامحه المعقولة تعقلاً مفرداً يختصر به كل تأويل ويستند إليه كل تفسير⁽⁷⁾، لذلك صفتنا امدونات التفسيرية، - استأداً إلى ما ناصرتنا به الكتب المختصة قديماً وحديثاً من إثباتات ومسانيد -، إلى ثلاثة مجارٍ أساسية هي باصطلاحنا المقدود وبوسنا المعدود:

(6) لقد وهي كل من بيرلمان Perelman ونيكا Tylca في مصنفهما [قيد الترجمة]، مجاورة المقاربة الحجاجية الحد المنطقي ودلة العد والحساب وذلك من خلال حديثهم عن حقل الحجاج ومجاله، فأنيل:

«Le domaine de l'argumentation est celui du vraisemblable, du plausible, du probable, dans la mesure où ce dernier échappe aux certitudes du calcul», Perelman (Chiam) et Tylca (Lucie Olbrechts), *traité de l'argumentation*, Éditions de l'université de Bruxelles, 5ème édition, 2000, p. 1.

ولقد حصر برتود Breton في مؤلفه المذكور، أطروحة بيرلمان في الاستدلال والإقناع قائلاً: *«Pour Perelman, un raisonnement peut convaincre sans être calcul, il peut être rigoureux sans être scientifique»*, op. cit., p. 11.

(7) يظفر تصورنا في هذا الكتاب الفائر على الحجاج في نماذج مسئلة من تفسير سورة القرة، ببديهي نظريتين التين.

• بناء المعجاري التفسيرية/ التويلية الثلاثة (المعجري الأثري/ المعجري النظري/ المعجري الإنشائي المعري) على معقوليات خاصة ومطابقات مفعلة.

• استحص كل معجري تفسيرية/ تأويلية، سوس مرحاني ويتصور للعالم، يحكم بالنسق المتكثف والخاص المتعمق وهو ما يبرز عنه اعتبار المعجاري التفسيرية/ التأويلية الثلاثة، إمكانات تمثيلية ووجوهاً نصيبية لحقائق النص القرآني ومعاني سورة وآد، لا انتماء ولا عاصم.

بُ هذا التصور بعد حد مفهوم العقلانية وراجع المتصورات التي تقصر المعقولة على عمل العقل وحده دون سواه من ملكات الإنسان الأخرى

- مجرى الزاوية والأثر
- محرى الذواية والنظر
- محرى الإشارة والبصر

فعلماً المجرى الأول بالطبرني والمجرى الثاني بالزمخشري والمجى الثالث بابن عربي باعتبارهم الرؤوس الممثلين والأعلام النافقين في فؤاد التفسير والتأويل، إذ معهم اكتملت معالم كل نسق واستقامت خواص كل نظام⁽⁸⁾.

وهذا التصنيف الثلاثي سيؤودنا إلى تنظيم المادة المدروسة وفق رؤية جامعة ذات هاجس مألوف، مداره على استبيان الأنماط الحجاجية والمناحي البرهانية التي كانت تسم كل مجرى تأويلي، باعتباره صورة من صور الحقيقة المتعالية وهبة من هبات اليقين الغائب، ينوي المحاج/المؤول كتابة أبحاثه ورسم بلاغاته، رسماً يحصل منه اليقين ويجوز من ورائه التمكن، من جهة كونهما عيارين أساسيين بهما تقاس التجاعة الحجاجية وتضبط من خلالهما الغزوة البرهانية التي يشغلها الخطاب المرسل والكلام الموجّه إلى عموم الجمهور أو خصوصه وذلك حسب الذواعي المتنامية والغيب الاستراتيجية الذي تنوي وراءه نوايا المحاج وتستتر خلفه هواجس المستدل⁽⁹⁾ وهو ما حثم علينا أن نتسلح بعدة منهجية وبخلفية نظرية، تمثلها المناويل الموقوفة، انحكمت بالتمدد وانضمت بالتكثُر واختضت بالتنوع، حتى لا تأسرنا محاصيلها ولا تكبل حركتنا أقاريلها⁽¹⁰⁾، فيتحوّل المبحث المطروق

(8) عن علاقة هؤلاء الأعلام الثلاثة (الطبرني/الزمخشري/ابن عربي) بالاكتمال اللطفي والتمام النظامي في مستوى التصنيف والتصنيف، راسع تمثلاً لا حصراً الشغب (محمد حبيب)، التفسير والمفسرون، مطابع دار الكتاب العربي، بصرى، محمد حلمي الشناوي، ط1/ 1962، (33) وكذلك هولدنسير (أحضر)، مغلف التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم البخاري، دار اقرأ، الزميلة البيضاء، بيروت، لبنان، ط2/ 1983.

(9) عن علاقة المحاج بالأسبقية والاستراتيجيات راسع مقالة Francis (Jacques), Argumentation et stratégies discursives, in *l'Argumentation*, Colloque de Censy (textes édités par Alain Lempereur), Pierre Marga éditeur, Laeg, 1991, p. 153-194.

(10) إن المتأمل في المؤلفات النظرية الفائرة على المحاج، لوافد على كثرة المفاربات وتزع المساربات وقد عذدت أموسى (روث) (Ruth) Amossy في كتابها

إلى مبرر واختار قد لا يؤدي حقائق نلت المتن، بل ينثر أشكالها المنطومة
وطس حكمها المترمة، فلا يبقى إلا التوقم، يوجه مظر الساحت عن أسرار تلك
المدونات، مبره مبناتها وتصله رسومها.

وحق نتجاوز هذا الحرج المكين، ألبنا على أنفسنا أن نعتبر المناويل
للعجاجة وما قطعت من رحلة امتدت من المجال اليوناني مروراً بالمجال الزوماني

L'argumentation dans le discours, discours politique, littérature d'idées, fiction.
Nathan, Paris, 2000.

أحد المقاربات الممكنة في تحليل الخطاب الحجاجي وهي على كثرتها يمكن ترميمها على
سبب دوائر تحس كل دائرة منها ببقارة

1 - المقاربة اللغوية:
Une approche langagière
«Le discours argumentatif ne se réduit pas à une série d'opérations logiques et de processus de pensée. Il se construit à partir de la mise en œuvre de moyens qui offre le langage au niveau des choix lexicaux qui comportent une orientation argumentaire, des cadres formels d'énonciation, des enchaînements d'énoncés, des présuppositions et des sous-entendus» Amossy, p. 23.

2 - المقاربة التواصلية:
Une approche communicationnelle
«Le discours argumentatif vise un auditoire et son déploiement ne peut se comprendre en dehors d'un rapport d'interlocution. La construction d'une argumentation - son articulation logique ne peut être dissociée de la situation de communication dans laquelle elle doit produire son effet», Ibid.

3 - المقاربة التفاعلية والتشاعلية:
Une approche dialogique et interactionnelle
«Le discours argumentatif veut agir sur un auditoire et doit de ce fait s'adapter à lui. Il participe de l'échange entre partenaires même lorsqu'il s'agit d'une interaction unilatérale où il n'y a pas de dialogue effectif. La question de la dynamique qui se crée entre l'image de l'auditoire et l'éthos du locuteur tels qu'ils s'inscrivent dans le discours et celle des prémisses et des points d'accord partagés, sont capitales», Ibid, p. 23-24.

4 - المقاربة الأجنسية/النوعية:
Une approche générique
«Le discours argumentatif s'inscrit toujours dans un type et un genre de discours. même s'il les subvertit ou s'il choisit de s'indexer de façon complexe à plusieurs genres repertoires. Le genre de discours, en prise sur la société qui l'institutionnalise, détermine des buts, des cadres d'énonciation et une distribution préalable des rôles», Ibid, p. 24.

5 - المقاربة الأسلوبية:
Une approche stylistique
«Le discours argumentatif a recours aux effets de style et aux figures qui ont un impact sur l'allocutaire, se ressourçant aussi à une réflexion structurée sur les figures de style désormais envisagées dans leur visée persuasive», Ibid.

وصولاً إلى فتوحات القرن العشرين، مع أعلام تعالت أسماؤهم واستقامت نظراتهم، حججاً في حقول البلاغة والمنطق والاشدائوية⁽¹¹⁾، هدايات تقود هواجس الذائفة على استخراج الخواص الحجاجية من المنون التأويلية، باعتبارها تشكيلات

6 - المقاربة النصائية:

Une approche textuelle

«En donnant au terme de *le sens* d'un ensemble cohérent d'énonciations qui forment un tout. Le discours argumentatif doit être étudié au niveau de sa construction textuelle à partir des procédures de liaison qui commandent son développement. Pour ce faire, il faut voir comment les processus logiques (syllogismes et analogies, stratégies de dissociation et d'association) sont exploités dans le cadre complexe du discours ou situation, Ibid.

إن تعدد المقاربات يترجم علاقة الحجاج بالفاعليات الإنسانية المركبة، وراجع هذا الرأي، صمي مؤلف برتون Breton المذكور ص 6-7 *Un objet complexe*.

ولسريد لشعر يستعرض بمختلف المقاربات الجنبانية وأعلامها وتأثيراتها، راجع: Emmen (Frans Van) et Grootendorst (Rob), *La nouvelle dialectique*, traduit par Bruxelles (S), Doury (M) et Traverso (V), traduction coordonnée par Piantin (Cl.), Editions Kimé, Paris, 1996, Chapitre I (L'approche pragma-dialectique), p. 7-17.

إن الوعي بأصول هذه المقاربات، باعتبارها عقائد علمية، يجعلك تتوغل بها جسماً لا حرج ولا غيب، لأننا نعي الوعي كله أن تلك المقاربات إنما تهدي المسار التأويلي وتسير السلك التشبيهي ولا يمكن أن تكون غاية في ذاتها، لأنها خطابات مفروقة بأسبقية نشأتها، محاكاة بملايسات ميلادها ومن ثمة وجب عيباً أن نؤلف تلك المناويل وأن نشغل تلك المقاربات، من جهة كونها، عقائد، يُعتقد بها لا حقائق يُختشى منها وهو ما دعانا في مقامات عديدة إلى محاوره أحكامها والانتقاص على تعاليمها، حتى لا نكبل حركتنا ولا نقفد مسلمات في استخراج الخواص الجنبانية من استنوت التفسيرية المظلة وما يثري وروادها، بما هي خطابات، من حطط واستراتيجيات يترجي الحجاج/ المؤول، إفتاح الناس بها، كي نلذو عقائد وتصير أحكاماً.

(11) للوقوف على خواص هذه المناويل الحجاجية، راجع:

Tutescu (Manana), *L'argumentation, introduction à l'étude du discours*, Editura Universitatii din Bucuresti, 1998, p. 15-68 (Preliminaires: l'argumentation entre rhétorique, philosophie, logique naturelle, pragmatique et théorie du discours).

وقد عقلت سطاً تاريخياً عالجت فيه الحجاج في المجال اليوناني وفي المجال الروماني. ثم حرصت للحجاج في القرن العشرين قسماً من حديثها مطوّلاً، عرضت فيه أهم الملاحظات الحاسنة في تكون هذه النظريه وهي:

- لحظة بيرلمان وتينكا/ اللحظة الجديدة
- لحظة الماطقة أمثال أبوستال (L) Apostel ومون وايت Von Wright (G.H) وعربير Grize (J.B.L) وجير Vignaux (G)

حكمة طرحتها مقامات معلومة وأسئلة محسوسة، لا ماثلات تشبه وتعطين تحول من المقاصد والغايات، لذلك ستكون تلك المناويل، عداء الزوج المؤولة لا سنها المراءى، وهو ما سيلحظ فارئ هذا الكتاب يتابع أنوارها ويساير فصولها، ولس من يقضي في ذلك الفصل كله ولا ممن يتوهم التحصيل جلّه، وأنما هي حدوس تبسطها، بسط عمارت يحدودها والخبر يتواقصها، نرتجي تدقيقها بالسند النصي المتيقن والمزلة طبرهات القويم الذي يقتضيه العمل الأكاديمي الموسوم بتلك التسميات والمنعوت بتلك الصفات، يهديه المبتدأ الحسني ويفريه النذر المالكي، تفصل في محيطه القصايا وتعين في دائرته الإمكانيات.

ولما كانت غاية البحث في الجماع في نماذج مثقلة من تفسير سورة البقرة، دائرة على حاحس الزخرف على طرائق تداول المفسرين المسلمين، الحقيقة القرآنية والمدافعة عن خواصها المقدبة والتقليدية، فإننا نعتبر الجماع صرباً من الإجراء الخطابي الخالص مجاله متون المفسرين ومحيطه مدونات المؤوليس تتعظف، اشكلاً وتبدي حيثات ينسئ بها كل داعية مذهبي تسمية تخصه وتترده بتصور للعالم مخصوص، صياغة لوجه من وجوه الحقيقة معلوم، يقضي أن يكون التعلق بين فرق المسلمين ومطهرهم، نازعاً على تلك الحقيقة المزعومة والفيض المفترض، لذلك نعتير كثرة التفاسير، ترجمان حيرة وأهمة لا مرجع لها سوى حوارات المذيعين والفرصات المتعديدين يصوغون عوامهم التأويلية بإمكانات مفردة نعي المحاصيل الجاهزة، لتأسس على أنقاضها نأسأ بدحر معه النص المفسر اندحار

- لحظة تولمين (ST E) / تولمين الفلاس العنطري (المفردة الأمريكية)
- لحظة تيكرو والسكرير (J CL) et Anseombre (J CL) الإلائية والجماعية/ (جماعية اللغة)
- لحظة ليمورن وجروندورست (Rob) et Grootendorst (Rob) Van Eemera (I ratis H) (مدرة استرداد التداولة المثلّة)
- ولعرب التمتو في تاريخ الطرقة الجماعية من انشاء إلى رامن أناسا، راسع المؤوليس
- أهم نظريات الجماع في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم. مريس البحث في اللاع والجماع، إترام مسود (حمادي)، المنظمة الرسية للجمهورية التونسية، تونس 1998
- Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, sous la direction de Meyer (Michel), Librairie generale Française, 1999

التراجع، فيحو اسريق وتعدو الإمرة الرمزية متبّدة بعد أن كانت مطلقة، بالذور الشأويلية التي شرعها التداول وأجازتها الجماعات المعشقة في صخة الأتوال ووحاجة المزاعم⁽¹²⁾

وقد أدرا كتابا على ثلاثة أبواب انتظمتها فصول ترجمت المشاعر وصاغت التصورات.

فعرشنا في الباب الأول الذي وسعناه واصطلحنا عليه «باب الشوطين والابتداء»، إلى جملة من القضايا النظرية والمسائل الخلافية التي لها علاقة بالعرش القرآني، متناً مركزياً وبالخطاب التفسيري من القرن الهجري الثالث إلى القرن الهجري السابع، نصاً مصاحباً، لتقف على مظاهر التعلق البيوتي وغروب الوصل الثأولي بين القرآن مادة اختبار والتفاسير هبات معنوية وجوها تحقيقية، إضافة إلى انشغالت في هذا الباب بقضايا التراث نظيراً وممارسة، حيث قر في عزالمتنا، معتقد مطري حاصل أمره أن التراث موصل بوجهات النظر ومعلق بمواقف المؤلّبين وهو ما عدّد مفاهيمه وكثر مناهج معالجته، لذلك أقتضى منا التعامل مع المتن التفسيرية الممثلة (المتن التفسيري الأثري/المتن التفسيري النظري/المتن التفسيري الإشاري البصري)، من جهة كونها خطابات تراثية تحمل موقفاً من المقدس وتتضمن وجوها تمثيلية للحقائق الأصلية التي يحويها الخطاب القرآني مطلق تأويل وأساس تفسير. أن نتخارج قدر استطاع عن جاذبية المركز التراثي الذي تبنيّه نصوص الاعتقاد (القرآن/الحديث/الفيرة الثبوتية...)، حتى نتمكن من

(12) لقد اعمل النص القرآني بمصاحبه المعشرة، انشغالاً كاد أن يفكك الإمرة منه، لأنّ ترجمه الاعتقاد صار مشروطاً بأقوال المفسرين وينذور المؤلّبين يرسمون الحدود ويحيون طيفهيات، لذلك تمذدت التهموم، حتى صارت كثرة لا تحصى ووفرة لا تعدّ عن مدد القصصا وغيرها راجع من جهة التمثيل، أركون (محدث)، القرآن من تفسير الموروث إلى تحديق الخطاب الفني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1/ 2001 وكذلك عد (عد الرّافق)، سدة هياكل الوهم، نقد العقل الفلحي، الوطني نودجا، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1/ 2003 وعن علاقة التآويل بوصفه فاعبه، ناصر المؤول وما يربط بينهما من جدل وتعلق راجع مثلاً

استخراج أطلعت عليه واستجماع أشكائه المؤسسة، رؤى حامله وعقائده منصورية، دون سقوط في محاكمة التواها إن تقرباً يرفع وإن تحقيراً يحط.⁽¹³⁾

وهذا الموقف من التراث المتأسس على استجماع الأشكال الفاعلة في توجيه العلم التأويلية، هو الذي سمح لنا من احتبار المعقولات الجبجاجة داخل المتن التفسيرية والمعادرة على اختصاص تلك المتن باحتواء مشبرات شكلية وموجهات مقابلة تداولية تسبها إلى الحقل الجبجاجة الذي يماز عس أجناس قولية أخرى نأظره بها المأرفون بنكت هذا العلم النظرية وبخواصه الانتقائية، فحذدوا مبادئ الانتماء وعينوا شروط التشبي⁽¹⁴⁾، لذلك اعتبرنا الجبجاجة بنية لغوية مركبة تنفعل بالمقامات وتتأثر بالأسبقية، كما تصورنا الحقيقة كياناً مجرداً وهيكلأ فارغاً، يشغله المحاج/المؤول بالمؤولات والمواقف التي تتوافق ومبادئ اعتقاده وتتوازي مع مراجع المنهج الذي يتحي إليه لكره، يوجه لسق استدلاله ويثبتن تصوراته العام والأكباد.

بهذا الاختيار النظري، جعل الجبجاجة من جهة كونه موالاً مجرداً وإجراء خطايا⁽¹⁵⁾ يتمنى الحد الشكلي والأسر المنطقي، ليندو في تصورنا آلية تأويلية تبتق عنها وجوه الحقيقة وتنجم منها هواجس المؤوليس الدائرة على الاختصاص بالمعنى اللغوي الذي أودعه الضائع، نضه حتى خفي سره وانطمس رسمه، إلا على المصطفين ممن اجتنبهم السماء وزكت أدوارهم سلط الأمر والنهي، فانتحوا التفاسير ودبجوا التأويل، كل توجبه هيئة تصويرة وترسم أفافه بدور تأويلية

(13) عن خصائص الخطاب الجبجاجة وما يمتاز به عن الخطابات الأخرى، راجع مبادئ توبسكو (راجع سابق) وخاصة المسائل التالية

* Les cinq traits de l'argumentation selon Redoul, p. 116.
 * Chapitre 7, les deux principes argumentatifs fondamentaux: le principe de force argumentative (realisé par Mème) et le principe de contradiction argumentative (realisé par Mans), p. 181-187
 * Deuxième partie, le discours argumentatif, type special de discours, chapitre premier: types de discours, p. 327-363.

(14) من معانيهم الحجاج الأسبقية، راجع مثلاً لا حصراً مقالة صولة (عبد الله)، الحجاج أنظره ومسلطات من حلال مصنف في الحجاج - الخطابة الجديدة ليرلاند ونشكا، ص 100 (المؤلف الحجاجي) أهم نظريات الحجاج في التقاليد العربية من أرسطو إلى اليوم (مرجع سابق)، ص 297-350

وتقديرات مقاصدية يختص بها فكره ويغرد بها وسمه⁽¹⁵⁾ كما سطا في هذا الباب الافتتاحي، مشغل الماويل المستجلة من مطآن مختلفة وموارد متباية، يتوغل بها الباحث المعرّس في زمنه والمحكوم، بصواب أو أواه البيرية والمقامية والتاريخية والإيديولوجية وما يمكن أن يستمد منها من فصائل، ترشح مكانتها وتقوّي دورها في تلك معالقات المدونات المحتيرة من خلال عقلية مصاصيها وشكلية فوائتها ما ظهر منها فابسط وما خفي فأنحجب وغمرته ترشيعات المذهب النظري الحاصن أو المقصد التأويلي المؤكّر.

وهو ما جعلنا نعتبر تناويل النظر وخلفيات المباشرة، عوامل مساعدة تهدينا فتوحها ولا نأسرنا بوتوبياتها، نظراً إلى اختصاص كل منوال بمجال تدولني مخصوص حدّد خواص حركته ووجه حدود نجاحته، لذلك عدلنا عن بسط الماويل الجحاجية، بسطاً يفردها بباب أو يخصها بفصل، لنكتفي بها خلفيات حاصرة ومحاصيل منسبة نوظفها في عملنا توطيقاً نسبي به تصوراتنا ونعشق من خلاله حدودنا⁽¹⁶⁾.

فهذا الباب الأول وما تضمنه من مقدّمات ومداحل انتحت الكتاب ووطأت المباشرة، صاغ هواجسنا صرغاً إجمالياً ولفت انتباه القارئ، يقوم العمل ويعتبر،

(15) عن أثر انشق المندقي في توجيه التصورات وبينة الأفاق الثقبلة، راجع صمود (حشادي)، من تجليات الخطاب البلاغي، دار قرطاج للنشر والتوزيع، ط1/1999، وخاصة حديثه عن «الانشق المندقي والانشق الممرقي عردة إلى مسألة التظلم»، ص31-83.

(16) ننأسر سياستنا في هذا الكتاب على دعم نظري واعتقاد معرفي مدله على أن «النظريات العلمية ليست في حقيقتها علمياً وإنما هي عقائد يعتقد فيها لإحداث العلم نظير التراث. طيس لنا من حاجة إلى نظريات الحرب لذاتها، بل حاجتنا أن نأخذ ما أثر من صاهجهم ونعصم ما ثبت من تقريرهم وأن نمنس النظر في أسلوب وضعهم للنظريات حتى نرى سرّ القوة في ما يعتقدون، بحثاً عن علية علمية أخرى»، الشريف (محمّد صلاح الدين)، الشرط والإنشاء الحوي للكون - بحث في الأسس البسيطة المولدة للابنية والذلايات، جامعة مؤتة، صغورات كلية الآداب، تونس، 2002، ج2/ ص182.

وهذا الاعتماد الممرقي هو الذي جعلنا نبدل من صاعقة غسم بحثي بعرض التطريبات الجحاجية عرماً إيراداً وتمويص هذا الحيار بشار آخر يعصي أن تدوب تلك المحاصيل اسطرنية داخل الممن وهي نظام منه، نظراً إلى أن المحتاج صل داخل المعط، بوجه أساقه ويبين تصورات محدثيه، مقيمون عوامم ويعدمون أخرى طلبة، «الواجب انكون» و«ممكن الوجود»

إلى المجلدات النظرية والمبادئ التأويلية التي بها مستقوم الأطروحة ومن خلالها سخرته التصورات.

أما الباب الثاني فقد سماه، به «باب الاختيار والمساءلة». الحجاج في مجازي الفكر التفسيري الإسلامي: أطره ومنطقاته وتقنياته واستراتيجياته، وهو باب مركزي، إذ فيه نخير الحدوس وسائل المصادر التي وردت في الباب الأول مسائل معنعة ومشاعل مجسمة تعتقد البرهنة الكافية والاستدلال القوي، وحتى نترك هذا عنه، فرعنا هذا الباب مصولاً ثلاثة أدنا أولها على الحجاج في مجرى الزاوية والأثر، مطلبين على هذا المجري بعلم هو محمد بن جرير الطبري ويأثر هو جامع البيان.

وعلى ثاني الفصول بالحجاج في مجرى الدرية والنظر من خلال علم هو التزمخشري وأثر هو اكتشاف أننا ثالث الفصول فقد خصصناه لاختيار المداخل الحجاجية في محيط مجرى تأويلي هو المجري الإشاري البصري، ممثلاً في تفسير ابن عربي غلاماً رائداً ومثالاً شاهداً، على هذا اللون التأويلي المختصر.

وهذه الفصول الثلاثة التي منها نكوّن سدى الباب الثاني، نقوّست بخطاطة منهاجية تماثلت مراحلها في كل فصل فصل، حيث دارت على أربعة مداخل تعتبرها خانات تصنيف تشغلها بالقضايا ونملؤها بالتصورات التي تمّذبا بها المدونات المختبرة والمراد المدروسة.

وهذه المداخل هي: الأطر والمنطقات والتقنيات والاستراتيجيات. ترة إليها المجازي التفسيرية رداً يتف على تماثلاتها وبلغت النظر إلى تمايراتها، حتى تستجلي الخواص الشكلية وتستجمع المقاصد الاستراتيجية التي تنوي وراء خطابان المفسرين وتغنّي تحت أودية الكلام الحاجية. حقائق القصد الذي يرمي المحتاج/ المؤول إلى إناع جمهوره بحدوده ونجاعة لحواله.

أما الباب الثالث، باب التركيب والمحاورة الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل، فهو باب يحتم النسق المهاجتي الذي وجه حركنا التأويلية في كتاب هذا التي كان مستودها الفواتح، ووسطها الاختيار والمساءلة، ومنهاها التركيب والمجاورة.

وسلعت نظر القارئ في هذا الباب إلى حواص كل محرق تأويلي يتابع الحقيقة في سديم النص وفي عيب الحطاب، يدعي تجلية وحومها الثامنة وتوصيف أسماؤها الدقيقة يحتكر امتلاكها احتكار من آس بضرورة الذود عنها، لذلك حمي التحاسج بين كل جماعة جماعة وقوي التحادل بين كل فرقة فرقة بوخدهم المطلق ويحتممهم الإطار ويفرق بينهم الرسم الحثي المرشح بالعقائد المذهبية والتصورات الجلية، مضامين تنسجى بها الحجج وتهيكّل السياسات التي تقبع وراء ظلها نواها المحتاج/المؤول، يترسم ملامح عوالمه المسكبة التي ينوي تشييدها، عقائده يعتقد فيها ومحيطات يحتمي بها أمام رعب العدم وفظاعة المنتهى الذي لا تعلم ملامحه إلا من جهة التقدير التأويلي والتخمين الحدسي وهو ما يجعل سؤال الحقيقة، سؤالاً متذوياً للإمكان موصولاً بالممكن⁽¹⁷⁾، لذلك تعددت التفاسير وكثرت التأويل، يحدد أعلامها علم التمكن من الجواهر وأمل تحصيل الكلول، مآلات يرتسي عندها سؤل السائل وفصاهات تنتزل داخلها مهج الطالب.

إن كتابنا «الججاج في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة» وما تضمنه من أبواب ثلاثة، مرّ بك ذكرها، ترمي إلى استجلاء مختلف الطرائق الججاجية والأساليب البرهانية التي كان يعتمدنها المحتاج/المؤول للدفاع عن الحقيقة القرآنية، باعتبارها مختبراً لغوياً لحقيقة أنموذجية غلبنا مدارها على «واحدة الله ومدى مفارقتها للبشر كلهم» وما يتصل بمختلف تلك الطرائق الججاجية من معتقدات تأويلية يصير بمقتضاها تشاغل المفسرين/المؤولين في الثقافة العربية الإسلامية، من عهد الطبري إلى رمان ابن عربي، تشاغلاً على المنازل وال مراتب، تحتكر ويختص بها الفاعلون الاجتماعيون زكّتهم مؤسسات الاعتقاد ونصرتهم سبط الأمر والشهي، يرفعون ألويتها وبذودون عن حباضها، حتى لا تضيع الإمرة ولا تذهب ربح السلطان، وأزعا يزع المالكيين وقوة تشدّ أزر المنتصرين، يكتبون التاريخ ويسمون الحقائق ويرسمون أدق الأول النهائي وينكهنون بملامح المالك الذي تنوق إليه مرسومهم وتحري في طله مهجهم.

(17) عن الحقيقة شملأ فلسفياً أنطولوجياً، راجع المؤلفين التاليين:

- Kaplan (Francis). *La vérité et ses figures*, Aubier Montaigne, Paris, 1977
- Badiou (Alain). *Logiques des mondes, l'être et l'événement 2*, Seuil, Paris, 2006.

الباب الأول

باب التَّوْطِيءِ والابْتِدَاءِ

«فليس من سبيل إلى تأصيل الكيان والتَّمَقُّقِ في فهم الثَّرائِ وتعيين ما يقوم عليه من ناصع المعالم ومشرق الأنحاء إلا الالتفات إلى المصير والتَّوَسُّلَ بنفثه والاهتداء بمفاهيمه على أن يكون ذلك معرفة عميقة لا تستعمل صعباً ولا تستعمل نفماً، معرفة تجلو الخفايا وتبرز الخصائص وتحيط بالموارد والمصادر».

حمّادي صمود، الوجه والقفا

في تلازم الثَّرائِ والحداثة، ص 6

مقدمة الباب الأول

لقد أدركنا هذا الباب على خمس فوائح، ضمنا كل واحدة منها مشعلاً من المشاعل المهاجبة أو النظرية أو المعرفية التي قدّرنا أن لها بالموضوع صلةً ورابطة، فعرضنا في الفاتحة الأولى أهم ما ترشح به صيغة الموضوع من مفهومات بنيوية ودلالية، انطلقنا في تحديدها من مكونات الموضوع اللسانية باعتبارها مدخلاً ضرورياً تتجلى بواسطته تلك المضامين وتظهر، فالكشف لنا بمفعول ما أجريناه على الصيغة من تفكيكات أفق الموضوع: إمكانات وإحراجات، اختيارات نروم الاستهداء بها ومآلات ننوي إصابتها جوامع يرتسي عندها الكتاب وفتحاً يستظل بها البحث ونقاد سياسته.

أما الفاتحة الثانية، فقد أدركنا موضوعها على مفهوم التراث: قراءة ومشغل، إذ بدا لنا أن هذا المفهوم رغم ندائه في الحطابين الشفوي والمكتوب، بقي مثار جدل، نظراً إلى ما فيه من شحن العاطفة والأدلجة، الأمر الذي جعل حذّه مرتعناً، بمكوناته الخاصة وبموقف الناس منه ونصوّراتهم عنه، فتخصّص هذه الفاتحة للتراث مفهوماً ونصّاباً، عائد إلى خصوصية المادة التي قدّمت منها مدوّنتنا، إذ هي ذات علاقة بالتراث التفسيري العربي الإسلامي، من القرن الهجري الثالث إلى القرن الهجري السابع، لذلك رأينا من مقتضيات البحث ومن ضرورات التصور، أن نصّرح منذ البداية بقوانين تعاملنا مع الظاهرة التراثية عامة والظاهرة التراثية الدينية خاصة.

فتعاملنا مع مدوّنة البحث تعامل لا يُعنى بالآثر المتاجم عن مقارنة التراث مقارنة إيديولوجية توظفه ولا تستكشفه، بقدر ما يُعنى برصد حركة الخطاب التفسيري انتظاماً وارتجاعاً، ظاهراً وباطناً.

أما الفاتحة الثالثة، فقد كانت عايناً فيها مصبّة، على تعيين أشكال التعلّق السنيوي ورصد مظاهر الوصل الدلالي بين النصّ القرآني وحواشيه المفسّرة له، فكان حراجت من تقليد النظر في ذلك المشغل، مداراً على اعتبار العلاقة أصلية لا

بل صرورية، اقتضتها مادي ودعت إليها أشرافه، لذلك فاشتعالاً به الحجاج في نماذج مغلقة من تفسير سورة البقرة، فاقص - والحال تلك - باستدعاء النص القرآني من جهة كونه متناً، لكي ينسب لنا قيس الأثر وحذ الفعل الذي يحدثه من النص في هامشه المنشر - بكسر الشين - وما ينتجم عن ذلك من توابيع يتلون نظام الحجاج بها: آليات واستراتيجيات .

أنا للفتاحة المزبغة، فمدارها على أن تضيء المحث في الحجاج في نماذج مغلقة من تفسير سورة البقرة، لا تنفك عن رد المسألة إلى سياقها التداولي العام نعمتي الثقافة العربية الإسلامية. وهذا المبدأ النظري سيوجه رؤيتنا توجيهاً ينتج عنه اعتبار الحجاج وهو احد مكونات الخطاب التفسيري، آلية خطابية تحدد سبالات القول وتظهرها مقاماته التي من شأنها أن توجه حركة الخطاب الجناحي توجيهاً، يعين مفهومه ويضبط مفوضه ويجلي سياسته.

أما للفتاحة الخاصة، فهي غمرة من غمار مشغل معرفي لا ينتهي فيه الباحث بحاصل إلا إلى حين. هذا المشغل موصول بالآلات النظر ومردود إلى منهج القراءة التي بها يتوكل البحث خلقية تفسر أو قاعدة تؤزل، نصوص المدونة التي عليها مدار اشتعاله. وقد بسطنا في هذه الفتاحة مواقف الباحثين وعروض مشاربهم في اختيار المدخل ورسم مسالك الابتداء، فما كان لنا إلا أن وقفنا على التباين سماً نسم متعلقاتهم وخاصية توجه أنظارهم، الأمر الذي جعل من احتار جهة تخصيص قسم من العمل بدور على عرض النظريات التي لها بالبحث صلة، يسقط في ضرب من التناقض ويتلصق به سوع من الضيق الناجم عما نحتص به المدونات من فضيات وما يقصر على المناويل من إمكانات، توهم حدودها وتحتصر مجال حركتها.

لذلك لن نعقد ضمن طرحنا قسماً يحتص بتعقب النظريات الحجاجية، لوسم مساراتها ومناعة تاريخيتها، لأن عيون قد اشتغل بذلك، فوفر لنا مادة أوتنة ستهدي بها ويصيب إليها ما يبدو مستحذاً حادثاً في هذا العلم ومروعه، لنكود التفرعات المعربة والمناويل الحجاجية والحلفيات الفلسفية، مارات نهدي ٤ التفرعة لا تسببات بتعطل بها الإدراك وتحتل من حلالها ملكات المهم وحدود

الفاتحة الأولى في البحث وقضاياها

I - تعيين المقتضى

إن موضوع البحث «الججاج» في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة، يشير جملة من القضايا، لعل المؤدى إلى العفر بها وتعيينها صفة الطرح ذاتها التي تمثل صرماً من الاختزال لتلك المشاعر الزائحة بها تلك الصيغة والثانية بها أبيتها. فتحتزة مكونات صيغة الموضوع، تؤول إلى جملة من التفكيكات تكون الحركة فيها مئة على التدرج، من ظاهر الأنية إلى معقد الانقضاء والدلالة. وهذه التفكيكات يمكن اختزالها في خلاصات ست تنجلي لنا منها فيما بعد، حيثات الصيغة ومقاصدها.

الحروف/ المفردات/ التراكيب	مقتضياتها الدلالة
الججاج «L'Argumentation»	الوعي بمختلف المتاول الججاجية من أرسطو إلى زاهي أهما
هي	المكانية المصورة الدالة على المجال الاختباري لساويل الججاج «المقول» منها «المأصول» / مدونة الإجراء
نماذج ممثلة	إدراك الممثل بقنفي وهياً بجلى النماذج وهياً ظاهراً [تصرص المدونة التفسيرية] وباحتاً [مقاصدها وساقاتها واستراتيجياتها]
من	اللبا/ التخصيص
تفسير	إشارة إلى نوع الخطاب الواصف «Métalangage»
سورة البقرة	مادة الخطاب الواصف/ الخطاب الموضوع «Discours-Objet»

فهذه اتمكيات وما تصمت من مقتضيات دلالية، تجعلنا نفرك أن لصيغة الموضوع، موضوع البحث، من المجالات المعرفية ما رحب ومن الأسيقة النظرية ما أشع. ويمكن إجمال تلك المجالات وتحديد تلك الأسيقة في المحاور التالية

- لصيغة الموضوع علاقة قوية بالنظريات الججاجية ومختلف صاويلها قديماً وحديثاً، هي العرب ولدى العرب.

- لصيغة الموضوع كذلك وصل بعلم التفسير باعتباره علماً من علوم القرآن يمثل اللغة الواصفة، يبيت على القرآن خطاباً موصوفاً، تشرح لفظاً ومؤدًى مقاصده.
- لصيغة الطرح رابط بالخطاب القرآني نظراً إلى ما بينهما، من جهة الانقضاء المتهاجي، من استرسال الخطاب الموصوف في الخطاب الواصف.
- لصيغة الموضوع تعلق بالخصايص المشتلفة بالنص القرآني التي أثارها العلماء على خطابه (الوحي، النبوة، التدوين، خلق القرآن...).
- لصيغة الموضوع علاقة بعلوم القرآن (أسباب النزول/ الناسخ والمنسوخ/ المحكم والمنشأه...) وبمشغل مركبة النص في الثقافة الإسلامية وما انجز عن ذلك من نواحي معرفية وثوابت عقدية نظمت علاقة المسلم بدينه وحذوت روابطه بالعالم ورموزه.
- لصيغة الموضوع علاقة بمشغل الاختلاف المذهبي ومدى تأثيره في تأويل الظاهرة القرآنية وتفسير أنظمتها.

II - الإحراجات والحدود

نفترض صيغة الموضوع - منهاجي - لفت النظر إلى ما يعدل عنها من إحراجات وحدود يمكن تبويبها في المحاور التالية:

1- الإحراج منهاجي: يمكن تفريعه إلى أربعة مشاغل أساسية

- ضرورة تخليص الخلفيات المعرفية المستخدمة في البحث من ثنائية المركز والهامش واعتبار كل المعارف وسائل - تزديني إن تظاهرت - إلى القول بـ «اشغل المطروق برأي».
- إن الاشتغال بالمسائل التي لها علاقة بالمقدس مهما كان شكله ومهما نوع حس خطابه، يمثل في ذاته ضيقاً منهاجياً، لأنه صير علم المصادر العقدية التي كرسها «المؤسسة الأرثوذكسية الإسلامية» فجعلتها قانوناً مطلقاً لا يمس ولا يحادل.
- ضرورة التحرر قدر المستطاع من حداث شعاع المركز المعقد

الأرثوذكسي، لكي تسي بين المشتعل بالخطاب المقدس متناً وهدماً، مسافة توفر «موضوعية القراءة» المصنوعة على «خطاب المركز» إن تعبيراً لطاهرة وإن تأويلاتاً لمقصود.

ب - الإحراج المعرفي الإيسيمولوجي: يتجلى هذا الإحراج في مظهرين بارزين

• إن ضبط المناويل الجبجاجة وإجراءها على المذونة التفسيرية لا ينهض بما يقتضيه البحث في الجبجاجة من خلال نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة. لأن كل خطاب (الخطاب القرآني/ خطاب المفسرين/ المناويل الحجاجية بما هي خطاب واصف من درجة ثانية) لها سياقات تاريخية ومذهبية ومعرفية لا بد من استيعابها وتمثلها والوقوف على خباياها الدفين وصمغها الضامر في الأينية والمضامين، فتراكب الخطابات (الخطاب القرآني/ الخطاب التفسيري التأويلي/ المناويل الجبجاجة) في فضاء بحثنا، بجزئنا إلى الحديث عن علاقة النص بسياقه التأويلي وعلاقته بتاريخيته، أي بتجدد الدواعي والحاجات التي تجعل حدث القراءة - وخطاب المفسرين قراءة - فعلاً تأويلاتاً حالصاً وحدثاً تفسيرياً محضاً⁽¹⁾.

(1)

عن القراءة عملاً تأويلياً، انظر تشيلاً ٧ حصراً المؤلفات التالية:

• Gadamer (H.-G.), *L'art de comprendre, Ecrits I, herméneutique et tradition philosophique*, éd. Aubier, Paris, 1982.

L'art de comprendre, Ecrits II, herméneutique et champ de l'expérience humaine, éd. Aubier, Paris, 1991 *Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, éd. du Seuil, Paris, 1976.

• Eco (Umberto), *L'œuvre ouverte*, Seuil, Paris, 1965

Les limites de l'interprétation, Bernard Grasset, Paris, 1992

لقد انشأ أحمد الصمغني إلى ما طرأ على تصورات إنكم النظرية من تمولات، بعد أن اعتد في الأمر المفتوح في لاهائية القراءة والتأويل، أقر في حدود التأويل وجود مستويات لا يتعداها العمل التأويلي، يشترعها سياق النص وينصي بها إمكاناته، بعد أن كانت القراءة في الأمر المصوغ عملاً متعدياً أصحت في حدود التأويل، عملاً لازماً (أحمد الصمغني أسرتو إنكم وحدود التأويل، صم مدوة «صاعة المسمى وتأويل النص»، مشورات كلية الآداب مونة، 1992، ص 461-477)

Ricoeur (Paul), *Du texte à l'action - Essais D'herméneutique II*, éd. du Seuil, Paris, 1986.

- الربيع (محمد شوقي)، تأويلات وتفكيكات، تصور في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2002، تنظر من هذا الكتاب المشاعل النظرية التالية =

ج - إخراج التصنيف والمرآة/ وهم التمثيل
 إن اشاع المدونة التفسيرية [من عهد محمد بن إسماعيل] إلى راجح أَيْاماً، تميزت عنه
 جملة من الاستباعات، يمكن حصرها في مظهرين:
 • عدم توفر كل التفسير مدونة يترتب عنه ما يمكن رسمه به جزئية القضايا
 المستخلصة.
 • مدى تغطية المصادر التفسيرية حاجات البحث ومقتضياته.
 وحتى نتجاوز هذا الإخراج التمثيل في اشاع المدونة التفسيرية، سوف ننظر
 في الإرث التفسيري العربي الإسلامي داخل مجارٍ ثلاثة:

- مجرى الزوايا والأثر
- مجرى الفروية والنظر
- مجرى الإشارة والبحر

وهي مجارٍ مثلت لدى بعض المشتغلين بالتأريخ للفكر الإسلامي⁽²⁾ محطات
 بارزة يمكن الاستئارة بها للوقوف على تحولات هذا الفكر آلات ومواضيع.

د - الإخراج الزامي

إن صيغة الموضوع في مطهرها الحاصل⁽³⁾ لا تعين الحد الذي عبده نقف
 المدونة ولا البداية التي تنتطلق منها، فزمان المدونة استغرائي، ممتد من نشأة
 الظاهرة التفسيرية إلى راجح أَيْاماً وهو ما يقتضي منهاجياً تحاور ذلك الإخراج
 ونعطي عينه، حتى لا يسقط البحث في التعميم المعرفي والشمول الموهوم.

• عبد الجود عابدين في الفن الأول، ص 25-61.

• بول ديغور ومطهرات تأويل، ص 65-86.

(2) الكنتس (محمّد)، جلد العقل والنقل في مساهم التفكير الإسلامي، دار الشريعة للنشر
 والتوزيع، الدار البيضاء، ط 1/1992.

(3) كان عرساً في اندلاع متجها صوب دراسة «الحجاج في كتب التفسير إلى القرنين الهجريين
 السابعين مطلقاً وأخرى، لكن لمة الذكود» وأت في مدونه البحث امتداداً وكذا
 مصروف النظر على مساهم مثله من تفسير سورة البقرة، لقد وقع اختصار في المدونة
 وحافظ على سائر البحت ومطهر.

لذلك سوف نحمل رمان مدوّنتنا بداية قيام التفسير علماً في الثقافة العربية الإسلامية أي القرن الهجري الثالث ومنتهاها القرن الهجري السابع.

مدونة بحثنا وفق هذا التصوّر تسمح زهاء أربعة قرون أو ما يرمو على ذلك، وهي الفترة التي شهدت فيها الثقافة العربية الإسلامية جدل التكوّن والتأسيس واختلاف المذاهب التي رعم نزوعها عدداً وروى جمعها الباحثون في مجارٍ ثلاثة مرّ بك ذكرها مثلت الفكر الإسلامي التفسيريّ وأشارت إلى مشارب البارزة التي انتقادت بها تأويلات العلماء والفقهاء والفلاسفة أنقياداً جعل كلّ فرع تأويلي يختصّ بملته، حتى غدا التفسير مذاهب والتأويل مشارب عبرت عن عقائد المفسر تعبيراً انفراد به انفراداً واختص به اختصاصاً.

فيده القرون الأربعة التي تمثل حدود بحثنا الزمانيّة قد زخرت بالمدونات التفسيرية التي أصبحت فيما بعد علامات على مذاهب بعضها، لها خصائص ومزايا، سهاجاً وروية.

والاشتغال بالحجاج داخل هذه الحدود الزمانيّة [من القرن الهجري الثالث إلى القرن الهجري السابع] يجعلنا نقف على الجنباج طريقة وروية من حيث الأطر والمطلقات ومن حيث الثغنيّات والاستراتيجيات، مبثوثاً داخل تلك المذاهب التفسيرية الثلاثة التي مثلت بإجماع من اعنى بالتأريخ لعلم التفسير في الثقافة العربية الإسلامية المجاري الحاسمة في ميلاد هذا العلم واكتمال سنن هذه المعرفة.

إنّ النظر في هذه المجاري الثلاثة، يمكّننا من استخلاص ثلاثة أنماط تفسيرية واستخراج ثلاثة نتائج فكرية اصطغ بها الفكر العربي الإسلامي على مدى تلك القرون الأربعة كما تواصل أثرها في ما أنتجه الفكر الإسلامي من مدونات في الأمانة اللاحقة، الأمر الذي جعل بعض الباحثين يقصر هذا العلم، علم التفسير، على تلك القرون لا يجاوزها ولا يتعداها⁽⁴⁾.

إنّ هذه المجاري الثلاثة وما ينصوي تحتها من مدونات تفسيرية تمثل في

(4) الذهبي (محمد حسن)، التفسير والمفسرون، (مجمع سائر) واطر كذلك - وإن في سر مكري آخر -، الناشر (عبد المجيد)، الإسلام والمجاعة، الدار: المؤسسة للنشر، 1990، الفصل الثاني، التفسير القرآني، ص 63-91. طبعه حاسب، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2009.

داتها صيفاً مهاجياً به حرارة المدونة وكثافتها أعمالاً ورجالاً، مما يجعل عملية اتصال ما يتبع - بعد النظر والحراسة - مع أنظمة الحجّة وطوائع الحجاج في الإرث التفسيرية العربي الإسلامي، أمراً نحت به مرافق كثيرة، أجلاها أن تلك المعاري الثلاثة لا تتجسس، إذ داخل كل مجرى تفسيري مجرى فرعي، يحرص في بعض الأحيان على إلزامات السق ليكسر أطوارها كسراً تاماً أو جزئياً⁽⁵⁾، مما يحمل الجنباج بوصفه سقاً من أساق الخطاب يلونه المعتد ويحدّه الشياق المؤسسي⁽⁶⁾، خافصاً إلى آثار ذلك الخروج خفصوا لا تترك مطايره تعميمات التصنيف ذي المجاري الثلاثة بل إن ذلك يكون من خلال تعدد مواطن التفرع التي قد تحدث داخل المذهب الواحد، تطيع رؤيته وتوجه تفسيره آية من آي الخطاب القرآني كحكماً من أحكامه.

III - الزهانات والمالات

يبدو الزهان الذي عليه مدار البحث في الجنباج في نماذج مسئلة من تفسير سورة البقرة، كاساً بالأساس في رسم إحداثات خريطة الحجّة في الثقافة العربية الإسلامية وتحديد أنماط الجنباج وتبيين وجوه الحقيقة الذبّية ومقاربة الكيفيات والظرائق التي من جهتها تتولد المعارف وتتوزى العلوم.

وهذا الأمر يقتضي منا أن نرصد التفاعلات القائمة بين الخطاب القرآني وحواثيه المفسرة، استناداً إلى المدخل الجنباجي، أطراً ومطلقات وتفنيات واستراتيجيات، إضافة إلى استجلاء أهم الملامح التي تحدد العقل التفسيري العربي

(5) القسري (محمد حسن)، (مراجع سابق)، انظر تفصيل هذه الظاهرة ضمن الجزء الثاني الذي خصصه المؤلف للشبهة وموقفهم من تفسير القرآن (الشبهة الاثنا عشرية/ الشبهة الإسماعيلية/ الإمامية/ الزيدية).

(6) تهر ملاً حيث اعتبر

Amosy (Ruth) op cit
 «L'analyse de l'argumentation dans le discours tient compte du dispositif d'interaction (qui parle, à qui, dans quelle situation de discours) et de dynamique interactionnelle (selon quelle logique et en fonction de quelles stratégies s'effectue l'échange entre les partenaires. Mais elle accorde aussi une importance privilégiée aux données institutionnelles sociales et historiques». (Avant propos VII).

الإسلامي في مظاهره المتباينة، ناس مجاريه المذهبية ومشاربه المعكينة التي لها أثر مباشر في رسم الحجاج وتوجيه حركته.

الفاتحة الثانية

في قراءة «الثراث» عامة

«والثراث الذيني» خاصة

I - مفهوم الثراث عامة

يبدو لعمد «ثراث» من الألفاظ المتداولة التي ألفتها عقول الناس إلفاً قد يرهق الذارس بوضوح مفهومه وبيان مصطلحه، لكن الناظر نظراً متلياً في أصوله الإينمولوجية المعجمية والمصطلحية التداولية لواجب أن هذا اللفظ ليس كما بدأ في المحال التداولي ولا كما استقر في أدهان الناس على البيان المزعوم والوضوح المتذر وإلما هو مثار خلاف جعله مفهوم «يتحدّد بكوناته الخاصة ويعرف الناس منه ونصوّراتهم عنه»⁽⁷⁾ وحتى نقف على سمة الاختلاف المفهومي التي تليست بلفظ «ثراث» عبر العصور والحقب سنحدّد مستويين من مستويات النظر في الثراث بوصفه مفهوماً مختلف التحددات متباين الدلالات.

أ - مفهوم اثراث في المعاجم القديمة

لقد ورد ضمن كتاب الرأغب الأصفهاني «المفردات في غريب القرآن» أن «ثراث أصله وراث ووزرت الوراثة والإراث انتقال ثنية إليك عن غيرك من غير عقد ولا ما يجري مجرى العقد، وسني بذلك المتقل عن الميت فيقال للثنية السوروة ميراث وراث. وثراث أصله وراث فتقليت الولو ألعاً وناة قل «وناكلون الثراث» وقال عليه الصلاة والسلام «أنتوا على مشاعركم فإتكم على إراث أبكم» أي أصله وبقته، قال الشاعر:

عليطر في صحف كالزبا ط فيهن إراث كتاب صحي

(7) الجابري (محمد عابد)، الثراث والحفنة، دراسات وناقشات، المركز الثقافي العربي،

[illegible]

ولا نكاد نغفل في معجم ابن منظور لسان العرب⁽⁹⁾ بما يوسع دلالة الأصل المصممي (و، ر، ث) «الوارث صفة من صفات الله عز وجل (...). ورثه ماله ومجده، وورثت عنه وورثاً وورثة وورثته وورثته (...). وورث سليمان داود، قال الزلجاء: جاء في التفسير أنه ورثه ملكه (...). وتقول أورثه الشيء أبوه وهم ورثة فلان، وورثه نوربناً أي أدخله في ماله على وزئبه وتوارثوه كابراً عن كابر (...). الورث والورث والورث والورث والإرث والشرث واحد (إس الأعرابي)، والميراث أصل بؤرث (الجوهري) (...) وورث في ماله .. أدخل فيه من لبس من أصل الورثة (الأزهري) ... وقد نطق إلى ذلك محمد عابد الجابري في كتابه «الشرث والحدثة»⁽¹⁰⁾، إذ اعتبر «أن الموضوع الذي تحيل إليه هذه العبارة ومشتقاتها في الخطاب العربي القديم كان دائماً المال ومدوحة أقل الحسب»⁽¹¹⁾ وقد ارتبط

(8) الحسن بن محمد (أبو العباس)، المعروف بالزاهد الأصمعي، المخرقات في عيوب القرون، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دت، (كتاب النساء، ص 73/ كتاب الرجال، ص 518-519)

(9) ابن منظور، لسان العرب، دار الكتب العلمية، 1992، ج 2، فصل الوار، ص 201-210.

(10) الجارني (محمد عبد)، نفسه.

(11) نفسه، ص 22.

22 مئی (11)

تعبير القدامى عن مقصود التراث بحملة من الألفاظ والتراكيب مثل - ما أفادونا من ثمار فكرهم -، وهو تركيب لعظي استعمله أبو يوسف يعقوب ابن إسحاق الكندي ليحبر به عن إرث الأسلاف الذين سبقوه في الصناعة والعلم.

كما نحد إلى هذا التركيب تركيباً آخر - ما قاله من تقدمنا في ذلك - وقد استعمله أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد ليرجم به المقصد نفسه الذي ضمنه أبو يوسف تركيبه السابق⁽¹²⁾. وهكذا ندرك أن الحد الإيسولوجي المعجمي لكلمة تراث كما تحمّلتها المادة المعجمية (و، ر، ث) لا يخرج عن داليتين اثنتين ولا يجاوز حقلين معنيين، حقل المال وما يعدل عنه وحقل الحكمة والعلم وهذا المفهوم الثاني ليس مفهوماً متواتراً في المعاجم القديمة تواتر المفهوم الأول، منّا يدل على أن لفظ تراث المنقلب عن وراث موصول في وجهه المعجمي بالارث المادي أكثر من اتصاله بالارث الزماني المجرد.

ولكن وجود الداليتين - وإن بفاوت - من حيث التواتر والأطوار يجعلنا نعتبر التراث دالاً على ما يترك من المادة تتناقل وتوزت وما يصطفى من العلم يؤثر وينفع.

إن الدالة المعجمية للفظ تراث في المجري الإيسولوجي القديم نعتت إشارة سيبلورها الأحقون من العلماء الدارسين وبمخصونها، لتستوي مصطلحاً قائماً برأسه مفيداً معنى الموروث الثقافي والفكري الذي نخضع به أمة من الأمم فيتنزل لديها منزلة القاعدة والسنة التي بها يحد انتمائها ويقاس تجلّوها في التاريخ.

ب - مفهوم التراث في المعاجم الحديثة

ما يلت نظر أن كلمتي Héritage و Patrimoine هي التغليب الفراكوفوني⁽¹³⁾ وكلمة Patrimony في التقليد الأنكلوفوني⁽¹⁴⁾ لا تكادان تتجاوزان دلالة ما ظفروا به

(12) ص 43/23.

(13) راجع في ذلك

Robert (Paul), *Le petit Robert Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Société du nouveau Littré, Paris, 1970.

(14) راجع في ذلك

من معاني رشتها المعاجم العربية القديمة. معاني هذه الألفاظ كما يقول الحارثي «لا تكاد تمتدّ حدود المعنى العربي القديم للكلمة الذي يحيل أساساً إلى تركة الهالك إلى أبنائه ولم تستعمل كلمة *heritage* الفرنسية في معنى محارثي للدلالة على الممتلكات والعادات الخاصة بحضارة ما وبكيفية عامة الثراث الروحي إلا قليلاً»⁽¹⁵⁾ وهو ما يحجم عنه أن مفهوم الثراث «ليس معطى واحداً بل هو اتجاهات ونبرات عثرت عن مواقف ولوى اجتماعية وعن إيديولوجيات ورؤى مختلفة»⁽¹⁶⁾ وهذا الاعتبار جعلنا نخلص إلى الحد المصطلحي كما تبلور واستقر في الفكر العربي المعاصر الذي تجاوزت أنظار أعلامه فيه صيق الحد المعجمي واستبدل بفروب من التوسيع الدلالي جعلت مفهوم الثراث لا «يجد إطاره المرجعي إلا داخل أفكر لغوي المعاصر ومفاهيمه الخاصة وليس خارجهما»⁽¹⁷⁾.

إن مفهوم الثراث كما نجلى في الفكر العربي المعاصر مفهوم «ذو شحنة وجدانية ومضمون إيديولوجي»⁽¹⁸⁾ منّا جعله من المفاهيم المتحوّلة بتحوّل العصور والحنق والمواقف والآراء، لذلك كثرت حدوده كثرة لافتة أشكل معها معناه وتضمّن محتواه، حتى صار الحديث حائزاً عن ثراث بصيغة الجمع نوسم به الأمم ونعت الحضارات.

فالحذّان الإيثيمولوجي المعجمي والمصطلحي التداولي بحيلان إلى نتيجته مفادها أن مفهوم الثراث له من المعاني ما كثر ومن الدلالات ما تعدّد وذلك عائد إلى طبيعة مادته وخصائص تكوينه وردود فعل الناس عليه، لآته تركة ومخلف

Chambers Encyclopedic English Dictionary, copyright, Larousse, 1994

*Patrimony noun pl., (Patrimonies)

حيث ورد في الشرة 943 أن

*Property inherited from one's father or ancestors

Something inherited, a heritage

A church estate or revenue.

[from Latin patrimonium, from pater father]

(15) الحارثي (لمحمد عابد)، نفسه، ص 23

(16) أبو زيد (نصر عابد)، مفهوم الثراث - دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، 1410/1990، ص 16

(17) الحارثي (لمحمد عابد)، نفسه، ص 23-24

(18) نفسه، ص 23

وارث تركه السلف وتلقاه الألق من جهة التسليم والاسترسال وهو ما أكسب مفهوم التراث مرلة لدى المعاصرين خاصة، جعلت تعاملهم معه وطرائق تلقفهم إياه شعباً ومذاهب اختلفت باختلاف المطلقات وتباينت شبان التوزيع والأهداف التي يروم الذائسون بلوغها - وهم يتعاملون مع التراث - بوصفه تركة ماذبة ومجملأ ومرئاً تنفؤم به ثقافتهم وتنسج به حصاراتهم ولا غرابة أن لا يعادل مفهوم التراث لدى البعض مفهوم السنة الثقافية ولا يقاسمها الاشتراك والشوحد⁽¹⁹⁾، ومحلى هذا الاعتبار كاسم في قول بعض الذائسين «تراث كل أمة هو رصيدها الباقي ودخيرتها الثابتة ومذكرها المعبر عن مدى ما كانت عليه من تقدّم في كل مجالات الحضارة والثقافة»⁽²⁰⁾.

ج - مناهج معالجة التراث لدى المفكرين العرب المعاصرين

تختلف مقاربات العرب المعاصرين الظاهرة التراثية باختلاف مستويات

(19) راجع في ذلك، المروني (عبد الله)، لقائنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، شوران، بيروت، لبنان، الذار البيضاء، المغرب، ط/2، 1988، حيث عقد ضمن المصل القاسم (الابحاث الحضارية) حديثاً بين فيه الفرق بين التراث والسنة الثقافية، فالتأ: «عندما يقول الموروث أو التراث، فإننا نشير إلى مجموعة من الأشكال الكلامية أو استلوكية، امتدّت إلينا من الأجيال السابقة. في نطاق التراث تتماكب المتغيرات على مستوى واحد، لا يضاف أي قسم إلى شخص بعينه، ولا يمتاز جزء عن الآخر بكونه أقدم وأخر. أنا عندما مذكر السنة، فإننا نشير إلى منطق ضمنى إلى أحكام واختيارات جرت في فترات متعاقبة قبلت أثناءها أقوال وأعمال ودفن غيرها. إننا نشير بالتالي إلى جماعات وأشخاص كانوا وراء تلك الأحكام والاختيارات، كل جماعة تذهب الوفاء لرس سلفها. إن مفهوم التراث يطمس الشغائب الزمنية وانتماءات الاجتماعة، في حين أن مفهوم السنة يكتسب، عند التدقيق، عن تلك المتغيرات التاريخية والاجتماعية». ص 192.

إن هذا التمييز المنهائي الذي يتخيم المروني بين التراث معيوشاً عما يطمس في إطاره «العالم العربي» و«التأثير الاجتماعي» وبين السنة معيوشاً كاشعاً «المتغيرات التاريخية والاجتماعية» يجعلنا ندفع السنة في التراث، إجماع سب واحواء، إذ إن داخل التراث شأ ورموزاً تجعله مجرداً عصمة الجمع، تي داخله التأير وسمي عم التماثل.

(20) سريكي (مؤاد)، تاريخ التراث العربي، نقله إلى العربية مهدي أبو المصل وراجعه محمود مهدي جحاوي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1981، ص 17. من مقدمة الترجمة. [وهذا المؤلف هو عبارة عن عمل سيليغرام في توثيق العلوم التراثية في بلدان العالم العربي والإسلامي، فهو أشبه ما يكون بالموسوعة الشاملة].

لمباشرة، فهي مخدومةا متطلبات لظرفاتهم في التراث وتقومهم إتياء، وقد حصر
معرض من اعنى هذا المشعل مستويات المفارقة في حصة مداخل بارزة المصهور
المنهج العمق التاريخي/نمط المعالجة/الموقف من الإحياء، وكل مستوى يتفرع
فرعين رئيسين فمستين فيصير التراث في محيط هذه الزوئية، مبهوماً مشكلاً تتعدو
مقارباته وتنوع مطلقات النظر فيه⁽²¹⁾.

إن نمط التقريبات في مباشرة الظاهرة التراثية دليل على أنّ الاشتغال بالتراث
لا يعني الانسراج في ثقافة ماضية بلدر ما يعني استحضار تمام أمة من الأمم،
عقيدة وشريعة، لغة وأدبا، عاطفة وعقلاً، حباً وتطلعا⁽²²⁾.

وهكذا فإنّما كان الإرث أو الميراث هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن

(21) راجع للوقوف على تفاصيل هذا المشعل، سلام (دعوى)، بحثاً عن إشراف العربي، نظرة
تقنية منهجية، دار الماراني، بيروت، لبنان، ط 1/1989، الفصل الأول في التمايزات
المنهجية، ص 15-25 وولوداً على كود التراث مبهوماً مشكلاً لتعدد متدونه وتنوع
مطلقات النظر فيه، راجع تالياً لا حصراً المؤلفات التالية -

• حرمان (شوا)، صالحو تراثنا الثقافي الحضاري، دار الحديث، ط 1/ 1990 [هذا
المؤلف ذو روعة فنية تلتصق من السجد الضائع وتعاول أو تسترذ من حلال متابعة آثاره
في الأمم المأخوذة].

• التراث الحضاري العربي الإسلامي خارج الوطن العربي، مجلة المنظمة العربية للثقافة
والفنون، لإدارة الثقافة، تونس، المنظمة، 1991.

• عبد الرحمن (أ)، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط 1/1988

• نيزمي (طبيب)، من التراث إلى الثورة، دار دمشق ودور الجبل، دمشق، بيروت، ط 1/1988

• حنّو (حسن)، التراث والتحديث، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ط 1/1980،
• عرو (أحسان)، التراث المعاصرة في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الماراني، بيروت،
ط 1/1980.

• شكري (ناني)، التراث والفن، دار النهضة، بيروت، ط 2/1979.
• طرابلسي (أبراهيم)، المثلثون العرب والتراث، التحليل التفسيري لمصاح حساعي، ر-ص
نوتر للكتب والنشر، ط 1/ 1991 عواد الكتاب الأصلي.

[Arab Intellectuals and their Heritage, United Kingdom, 1991]

(22) هذا المؤلف يخلق الظاهرة التراثية من وجهة نظر مسببة.

الحناوي (محمد عابد)، المرحع السلق، ص 24، حيث يحد صدى هذه الفكرة ووجهها

محله [كما نحيل إلى ذلك مادة الأصل المعجمي (و، ر، ث) في التقليدين اعربي والأعجمي]، فإن التراث قد أصبح بالثقة إلى الوعي اعربي المعاصر عموماً على حصور الآب في الآس، حصور السلب في انحلف، حصور الساسي في الحاصرة⁽²⁵⁾.

II - مفهوم «التراث» الديني

لقد حدّد عبد المجيد الشرفي التراث الديني تحديفاً قصرياً مخصوصاً فهو هذه «لا يشمل اصطقوس والمعادات والتقاليد والمفائد الشعبية وإنما يقتصر على الآثار المكتوبة التي تتعلّق بالمواضيع الدينية سواء أكانت في ميدان التفسير أو الحديث أو أصول الفقه أو العقيدة ذاته⁽²⁴⁾ وهذا الحدّ الذي جعل التراث الديني وهو مصطلح عام شامل، متصوراً على الآثار المكتوبة التي تشمل المواضيع الدينية بمطلق الانتساب لتفسيراً وحديثاً وعلم كلام وأصول فقه، يضيّق دائرة الدلالة المعتبرة ويجعل ساحتها منحصرة تتناقض مع مقاربة الأنثروبولوجيا الدينية انظواهر الإنسانية التي بعد الذهن مكوّناً من مكوّناتها لا في بعده المدوّن فحسب بل في بعده الشسبي كذلك⁽²⁵⁾، لأنّ قيس الأثر الديني لا يتمّ بالحاصل من المؤلفات

(23) عبه

(24) الشرفي (عبد المجيد)، «في قراءة التراث الديني - الإنقاذ في علوم القرآن أمودجاً، ص 11، ضمن كتاب، في قراءة النصّ الديني، الدار القوسية للنشر، 1989.

(25) عن مشاركة الظاهرة الدينية هامة من سطور أنثروبولوجي إباضي، انظر، ابن عبد الجليل (مصعب)، الصفيح الأنثروبولوجي في دراسة مصاصر الفكر الإسلامي، ص 30-81، ضمن السرجح السابق

وانظر كذلك أركون (محمّد)، افكر الأصولي واستحالة التفصيل نحو تاريخ أثر للفكر الإسلامي، ترجمة عائش صالح، دار الساقي، ط 1/ 1999، برابع منه حاسة الفصل الخامس، ص 295-352.

كما يمكن العودة إلى مفهوم الأنثروبولوجيا الدينية وعلاقتها بالمرع الأنثروبولوجية الأخرى مثل الإنثولوجيا والأنثروبولوجيا العامة إلى المؤلفات التالية

- Art. Anthropologie Religieuse, Bastide (Roger), in *Encyclopedie Universelle*, version 10, (C-D).

- Malinowski (B), *une théorie scientifique de la culture et autres essais (A scientific theory of culture and other essays*, 1944), trad. P. Clunquart, Paris, 1968.

- Mercier (P), *Histoire de l'anthropologie*, P U F, 3 ed, Paris, 1984.

والمعروف من الأمثلة والمظاهر من العقائد محسب، بل إن ذلك الأمر يحصل كذلك من خلال تنوع الطقوس والعادات ومصادرة التقاليد والعقائد كما تداولها المجتمع، فهي لدى البعض ممن اعتنى بالمطالعة الدينية، محادلات مسلماتها من خلال تتبعها على شعب من المعارف متباينة ومعالجات من مباح النظر مختلفة، علامات على أثر الظاهرة الدينية في التداول والممارسة⁽²⁶⁾ وهو ما يقضي عندنا وحسب نشتغل بالبحث في الثقافة العربية الإسلامية من خلال علم التفسير ودرجته أن نطرح في التراث الديني نظراً متكاملاً لا يعزل من منطق أنثروبولوجي بين المكتوب المدون والشفهي المتداول، لا بل يعتبرهما مكونين متوازين تُقرأ بهما الظاهرة الدينية بمختلف أنواعها الخطابية ومظاهرها الطقوسية التعبدية وأثارها الصعوبة الذاتية ووظائفها في بيان إستراتيجيات العقل التفسيري العربي الإسلامي خاصة والعقل العربي الإسلامي عامة، وبذلك يكون التراث الديني ضمن مسطورتنا التي استخلصنا معالمها الأولى من مبادئ الأنثروبولوجيا الدينية شاملاً المكتوب والشفاهة مساحاً المركزي الأوثووكسي والهاسمي الخارج، لأن تعاليم النظر الأنثروبولوجي في الظاهرة الدينية تقتضي تكاملية المباشرة وتستعد فطعتها، إذ إن الظواهر الثقافية عامة تتكامل مهما كانت أشكال صياغتها ومهما نزع طابع خطابها، لذلك لا يعزل في تحديد التراث الديني المكتوب عن الشفهي الملتصق كما لا يستغل المخزون بين دقات الكتب والمتداول من آثار العقائد بين الناس، فيفسرون بها الظاهرة الدينية ويتأولون بفضاضتها مفادها.

* نضرباً بحدود علم العلم وما أثبت حوله من قضايا، راجع على سبيل المثال المؤلف الذي
Leach (E.), *critique de l'anthropologie* (*Rethinking Anthropology*, 1961) trad. D.
Spender et S. Thion, P U F, Paris, 1968

(26) راجع سمياً لهذا المعجم في دراسة الظاهرة الدينية
* أكرم (سند)، *القرآن من التفسير الموروث إلى تعميل الحطبات الدينية*، رجمه هاشم
صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 1/ 2001 وكذلك،
Oxliod (Joseph), *les structures du sabbat chez les Arabes*, G.-P. Maisonneuve et
Larose, Paris, 1964

وقد عزز تحليل أحمد خليل هذا الكتاب، بـ التفسير عند العرب، قبل الإسلام ومعها،
دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 1/ 1996.

III - بروتوكولات التعامل مع الظاهرة التراثية عامة والظاهرة التراثية الدينية خاصة

لما كان التراث مفهوماً مشحوماً بالعواطف والإيديولوجيات، وحسب أن نستقرّ لأمننا بروتوكولات تتعامل وفقاً لها مع الظاهرة التراثية عامة والظاهرة التراثية الدينية خاصة، لأن موضوع كتابنا منشغل بالخطاب التفسيري العربي الإسلامي وما أتفق عنه من أنظمة مثالية ومقابلة واستراتيجيات مذهبية لونت أنظمتها ووجهت مواقف أصحابها فيه.

وقد ميّز محمد عابد الجابري بين صورتين من صور المعرفة بالتراث: صورة تقليدية تنطوّر متجاذبة بما أسماه «الفهم التراثي للتراث» وصورة عصرية تتجلى في المنحى الاستشراقي بوجهيه الاستعماري التفسيري والوضعي التاريخي⁽²⁷⁾ ههناك العنودات تستمران بكونهما تجعلان التراث مادة لاحتياطة بل مادة شاهدة على وجود فكرة بعينها أو انعدام رأي، فكلا الموقفين «التقليدي» و«العصري» يؤلف التراث نوطياً إيديولوجياً لا يستطّقه في أبنائه وأشكاله ومنطق رجاله.

ولما كان الأمر على تلك الشاكلة قدّم الجابري تصوّراً يسمح بمقاربة التراث - وهو المشحون بالعواطف والإيديولوجيات - «مقاربة موضوعية» تمكن القارئ من قراءته قراءة نظامية تستجلي منطق ولا تحاكم مفاصله.

وقد لخص هذا الاعتبار تلخيصاً ثنائياً الأقطاب، خصص القطب الأول لبحث مشكل الموضوعية، فهذه اللحظة في معتقد تفكيره، تدور على حركتين

(27) راجع في ذلك، الجابري (محمد عابد)، (مرجع سابق)، ص 31-33، علماً أن بعض الفلاسفة مشاغل التراث الإسلامي: موضوعاً وسهياً قد جادل الجابري في بعض دعواه النظرية التي اعتدها مساب في بحثه ومراجع في قراءته، راجع في ذلك على سبيل المثال عبد الرحمان (طه)، تحقيق استنهج في تقويم التراث (مرجع سابق) وحاشية الفصل الثاني (التقاصص الأصلي) لمودج الجابري في تقويم التراث، مكتشف ما ساء «التعاصر الأصلي» لمودج الجابري في تقويم التراث، لا يسعنا من الاستهزاء به كما استهزأ به، لاء معاليم ما اصطلاحاً عليه بروتوكولات التعامل مع الظاهرة التراثية، لأن رؤيا استهزائية تجاوز الحد المعرفي فلا تنصر ولا يسصر، بقدر ما توخّت استماع من حيث سطوها وفكرتها على تنظيم سمر المصايا التي لها بالتراث صلات ووشائج

متجاذبات ونز مستوى متصايين : مستوى العلاقة الذاعية من الذات القارئة إلى الموضوع المقروء، حيث يتصل مهاجيا الموضوع عن الذات، ومستوى العلاقة الذاعية من الموضوع المقروء إلى الذات القارئة، حيث تتصل مهاجيا الذات عن الموضوع، وهذان الحركتان تجريان في نسق الجابري العكري إلى إدراك موضوعية القراءات المشتعلة بالثرات مضمونا وآلات وقد لحص الجابري مسالك الظفر بالموضوعية في خطوات ثلاث متناظرة متكاملة.

- معالجة الثرات ميويا من خلال استنطاق نصره واستكشاف أظمت
- تحليل الثرات في ترويضه من خلال تحديد أسفته الخاصة والوقوف على ساتها الميئة
- استكشاف الثرات استكشافاً يفصح عن محمولاته الإيديولوجية ونوازع فاعليه

إن هذا السرى الأول من التفاعل مع الظاهرة الثرائية يجعل الذارس يتخارج عن موضوع دراسته، ليتصل به في لحظة ثانية اتصالاً يني مستوى من التفاعل آخر ينظر في الثرات عانة والثرات الذي خاصة نظراً يستهدي بعيداً استرسال المكونات ويستقل أثر السابق في اللاحق من جهة الجدول والتفاعل.

إن تلك البرونوكولات المستخدمة في قراءة الثرات عانة والثرات الذي خاصة تحض نظرات الذارس المواضيع الثرائية والظواهر الثقافية من معنة السقوط في التمجيد التي ينتج عنها اغتراب الذات القارئة نظراً ورؤية كما تمنحه قدرة منهاجية على تجاوز مواطن التلبس التي عادة ما نفضها المقاربات الإيديولوجية القائمة على الحط والتهميش واعتار الظاهرة الذي وما أفرزته من ثرائات مكتونة ودرست متداولة، دلالة على تحلف لا يتجاوز إلا يقتل العفدي في التفسر وحمله صاناً لا يتكلم.

تفاعلا مع الثرات عانة والثرات الذي خاصة، تعامل يشتعل بالالة والمهاج ولا ينس بالآثر التاجم عن مقارنة الثرات مقارنة فكرانية، توطعه ولا تستكشعه.

الفاتحة الثالثة

هي النص⁽²⁸⁾ وحواشيه⁽²⁹⁾، العلاقات والزوابط

لقد اعتبرت على «النص» متصزراً، حدود اصطلاحية مختلفة وعُلمت به جملة من المعاصرين الإجمالية المنبئية، عكست انشغال الدارسين به شرقاً وغرباً عرباً وأعاجم⁽³⁰⁾ ولستأ ننوي بهذه الفاتحة أن نسيطر في مختلف المشاغل النظرية

(28) نستعمل «النص» هنا بالمعنى الذي ذهب إليه نصر حامد أبو زيد في كتابه مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، المركز الثقافي العربي، ط1/1990، إذ يعتبر النص مفهومًا شاملاً يضم إلى جانب القرآن الشُّعْرة واللغة والأجسام ومدونات النصير.

(29) عن مفهوم الحاشية / النص المصاحب «Paratexte»، راجع جيبث (جيرار)، Genette (Gerard), *Seuils, Colloction poétique aux éditions du Seuil*, Paris, 1987

فقد اعتبر جيبث النص المصاحب «Le paratexte» «ركباً أساسياً» به يكون النص كتاباً وبه يسط النص/الكتاب أمام القارئ/ الجمهور...»، ص 7.

كما يجب الإشارة في هذا السياق إلى أن مفهوم النص المصاحب، عند جيبث محصور في العلامات التالية:

«Nom d'auteur - titre-sous-titre - nom de collection - nom d'éditeur - jeu amihgu des préfaces», 2,8

ويمكن لنا من جهة الإضافة والنهاس أن نعتبر خطاب المفسرين حاشية/ نصاً مصاحباً للخطاب القرآني، لأنه يحتضن تقريباً نفس الوظائف التي علقها جيبث بتلك العلامات وهي:

• رسم المؤلف

• تحديد المحتوى/المفهوم

• الإبراز والإظهار

لقد أورد جيبث هذه الوظائف تفلأً عن شارل غريفان «Charles Grivel» ص73.

كما يمكن التفرع، للوقوف على مختلف القضايا المنهجية المتعلقة بالنص بطريقة واجدراً إلى المؤلفات التالية:

- Art, Theorie du texte. Barthes (Roland), in *Encyclopedia Universalis*, version 10, (C-D).

- Todorov, (T) «Texte», in Daktot (O) et Todorov (T), *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, 1972

- Wala (Sufian), *the Quran as text*, London, Brill, 1996.

(30) يقاسم هذا الرأي الشاوش (محمّد) في كتابه أصول تحليل الخطاب في النظرية الصوتية القرآنية، تأليف «نحو النص»، جامعة مونة، كلية الآداب مونة/المؤسسة العربية للتوزيع. تونس 2001، إذ يقول «...» ما النص؟ إنه مفهوم مشكل () وهو مفهوم اعتم

سي أحدث بهذا المفهوم، بقدر ما ننوي الرحمة على مصادرة رذدها المشتغلون بالتمسك الإسلامي من العرب وغيرهم، قديماً وحديثاً نقضي بمركزية النص القرآني في ثقافة العرب الإسلامية وأثره في رؤى المعتندين في عالمه، المعترفين بقداسته ورموزه وعلامته وببواباته.

لقد نشأ النص القرآني في بيئة شعبية أحلت الكلام وسجدت فعله⁽¹¹⁾، كما ست في تقليد فطني له أنظمت الاعتقادية ومراسمه الاقتصادية وضوابطه الاجتماعية⁽¹²⁾.

١٠ - المصنفون العربيون منذ العهد السادس من هذا القرن، واهتم به المشتغلون بالأدب مصادرة من فهم وتأمل وتفسير أس بعدهم (...). ج ١، ص 14. وتعميقاً لهذا المفهوم وغيره من المفاهيم مثل الخطاب، نحو النص، العلاقات والروابط، راجع القسم الأول منه، (مدخل، سرلة النص في بعض النظريات اللسانية، ص 25-179).

(31) من أجل العرب الكلام وتعميدهم فعله، انظر على سبيل المثال أدونيس، الغابت والفتنونة، بحث في الإبداع والإيجاع عند العرب، دار الساقي، 1994، ج ١، ص 6 وحاشية حديثه عن الحركة الشعرية، ص 258-314، إذ يقول: «إذا صحّ القول إن الشعر في الجاهلية كان ديوان العرب وأنه لم يكن للعرب دعلم أصح منه»، فإنه نستطيع أن نصف الشعر الجاهلي بأنه الأصل الأول للثقافة العربية»، ص 258-259. وراجع كذلك السعفي (وحيد)، العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، جبر الزمان، تونس، 2001، وحاشية المقدمة الأولى، - في البدء كان الكتاب -، ص 15-21.

ومن التقليد الشفوي وخصائصه البنيوية والتاريخية، راجع على سبيل المثال المؤلفات التالية:

- السعدي (حناني)، الرعي من التفريل إلى القصود، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالبيروك ودار سحر للشعر، تونس، ط 1/2005، الفصل الأول، (وضع القرآن في عهد الرسول: التناول الشفوي)، ص 13-58.

- Art. Orale (Tradition), Boyer (Pascal), in *Encyclopedia Universalis*, version 10, (C-D).

Vansina (J), *De la tradition orale Essai de methode historique*, Liege, 1961.

ANG (W J), *Orality and Literacy*, Londres, 1982.

Goody (J), *La ranson graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Marriot, Paris, 1979.

- Goody (J), *Literacy in traditional societies*, Cambridge Univ Press, Cambridge (G-B), 1968.

(32) راجع في ذلك، الكتاني (محمد)، جند العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي (مربع سابق)، وحاشية المسح الثالث، العصر الجاهلي كذباً ونهاية، ص 112-141 وكذلك.

فشاء الخطاب القرآني داخل هذه الملابسات والأسيفة التداولية جعلته مضاً يسطر نصوحاً ويحاور مرجعيات ويحاول ثوابت كان لها فعلها في تاريخ شبه الجزيرة العربية الثقافي زمن الدعوة في بواكيرها.

ولما كانت الطوارئ والمحدثات تثير لدى من يتلقاها ودوداً من العمل مختلفة، أثار الخطاب الذي نادى به محمد ﷺ من الأعمال في تلك الأساق والسفن السابقة، ما قوي ترجمها الرنص الشنيع من لدن العرب وغيرهم من الأمم وخاصة الأمم انكتابية تعني اليهود والنصارى⁽³³⁾.

فهذا الإرتباب الذي أحاط بالخطاب القرآني زمن الشفاء وبعدها، مرده في نظرها إلى أن الأنظمة الفكرية التي استوت خطابات لها أنساقها وسننها، كانت أنظمة متكاملة محضنة لها مريدون وأنصار كما لها «رأس عال رمزي» بناء تاريخ نداولها وأقامه رصيدها المكتوب والمحمول.

• Gardet (Louis), *Les hommes de l'islam: Approche des mentalités*, Editions Complexe, Librairie Hachette, Paris, 1977

وكذلك، حبيب (هشام)، الفقه، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، (د.ت) وحاضنة حديث عن الجاهلية، ص 11-18، وكذلك الشرعي (عبد المجيد)، الإسلام بين التوسعة والتضييق، دار الطليعة، بيروت، ط 1/ 2001 «الإطار النظري والتاريخي»، ص 16-29.

• C. Rida (Jacques), *La civilisation Arabe*, Payot Saint-Amand, Paris, 1962

راجع الترجمة العربية، المحاضرة العربية، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط 1/ 1993، انظر خاصة، الباب الأول «الأسس»، ص 9-77.

(33) راجع في ذلك، حسن (الهادي)، مواقف الحجاج والجدل في القرنين الكريم، مطابع النهضة، د.ت، وخاصة الفصل الثامن «أمانة الجدل» والحجاج في أي القرآن الكريم.

وكذلك، صولة (عبد الله)، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، جامعة سويف، منشورات كلية الآداب، سويف، 2001 ج 1.

علما أن مواقف الرنص والتشيع ما غادى به محمد، فزادت أسدأها بلباً وبصريحاً في حطاب القرآن نفسه، كما يتجلى هذا الأمر في قول لمحمد تكون «عرب الضحراء الذين يرمضون صراحة أن يمشوا إلى قضبة الله ورسوله ويبدون بذلك أكثر أنواع انكسر غروراً وسبحة، ثم هناك عن المشرقين أي الذين يؤمنون بتعددية الآلهة (..) وهناك أخيراً فئة أهل الكتاب»، (المعكر الأصولي، ص 139/ (●)).

إن الخطاب القرآني وهو يحاور تلك الأساق ويجادل تلك التعاليم ويسائل تلك المتوف، إنما كان يسي مباح فعله الحاضر ويرسم موقع وجوده المفرد في قصة بني مرعيان وسر. ومن ثمة بدأ الخطاب القرآني يسري في البيئة العربية سر به تحويل وتبديل. بعد أن كان طارئة عدا متسكناً بوجه العقل الإسلامي سلوكاً وعملاً، اعتدوا ونظراً إلى العالم⁽³⁴⁾.

هكذا بدأت تتخلق هيئات مركزية الخطاب القرآني المتحول من «نص» شعوي يلقه محمد ﷺ بعد أن يلقاه من «اللفظ وسيط» هو جبريل، يسطه على أفراد الأمة وفاعليها يحفظونه ويروجونه، إلى «مصحف» مكتوب يكون فيما بعد آية من آيات التوحيد العفدي والتشريعي والسياسي تستهدي بتعاليمه الدولة الإسلامية، فتعمل بأوامره وتجاوب نواحيه⁽³⁵⁾.

إن سلطة الخطاب القرآني تحولت من طلب الاعتراف إلى سطوة التشريع⁽³⁶⁾ وهذا انحدار فني. والحال تلك - ينشأ جملة من المشاغل التي تحولت هي الأخرى من مستوى السؤال في اللفظ القرآن وبعض معانيه التي كانت تشكل على صلب محمد ﷺ والداخلين في الملة الإسلامية زمن الدعوة الأولى، فيتولى محمد ﷺ الإجابة عنها، فتبدأ حركة السؤال ويسكن النفس سكون الطمأنينة

(34) راجع في هذا النكتة أبو زيد (نصر حامد)، مفهوم النص (مرجع سابق) وكذلك أدونيس، النص القرآني وثائق الكتابة، دار الآداب، بيروت، د.ت، إذ يقول «النص القرآني يجب أن أسأله الوجود والأخلاق والتصور (...)»، ص 20. وكذلك السعفي (وحيد)، ص 17، ص 18.

(35) عن تحول الخطاب القرآني من «نص» إلى «مصحف»، راجع أبو زيد (نصر حامد)، مفهوم النص (مرجع سابق)، إذ يقول «تحول القرآن من «نص» إلى مصحف، من دلالة إلى شيء»، ص 13 وكذلك أدونيس، النص القرآني وثائق الكتابة. (مرجع سابق)، إذ يقول «قرأ هذا المحل» () أن النص القرآني مرل متقطعاً على امتداد ثلاث وعشرين سنة متفرقة والأحداث ومقتضيات الحال () وأنه كان يحفظ في الذاكرة، قبل تدوينه في أمهات وأهل لا يبعد هذا التقدير شكله الأخير في مصحف عثمان الخليفة الثالث، ص 20.

(36) عن هذا التحول، راجع أبو زيد (نصر حامد)، مفهوم النص (مرجع سابق) وخاصة حدث عن تحول النص القرآني من نص متح - فتح الفاء - ثاقباً، إلى «نص متح - مكسر الفاء» - تدوين، ص 23.

والزاحمة، لما كان يتسم به شخصه من سطوة الزمر وبرهان الفداسة، إلى مستوى ثاني يعادل المقاصد والأحكام، فاحتلقت الزاوي وكثرت المداعب ولم يعد النص القرآني واحدياً في الاعتقاد به والتعامل مع براميه، بل صار نصاً حتمال وجوه يؤزل ويغترق فيه، فتولد من جزاء ذلك نهج صار فيما بعد علماً من علوم القرآن يطلقها ويقتضيها، تعني علم التفسير الذي احتلقت في شأنه الأولى كما احتلقت في أصل نركره نفساً فكرياً مكتملاً، تعلم فواعده وتترك مرايه⁽³⁷⁾.

فبعلاء هذا العلم، علم التفسير، صار بإجماع من اشتغل بغصاها الفكر الإسلامي تأريخاً ومساءلة، نصاً موازياً للمخطاط القرآني يطلبه طلب النصير والمكشك. لا بل طلب الضرورة والحاجة يفسر مقاصده اللفظية ويؤزل مقتضياته المقامية⁽³⁸⁾.

(37) راجع هذه القضايا، في كتاب التلبي (ثالثة)، التفسير ومطايحه حتى القرن 13م، مركز النشر الجامعي، 1999 وخاتمة المقدمة للقرية، ص 9-60.

وكذلك الذهبي (محمد حسين)، التفسير والمفسرون (مرجع سابق) وخاتمة البحث الأول، معنى التفسير والتأويل والفرق بينهما، ج 1، ص 13-22.

وكذلك مقدمة تحقيق تفسير ابن عطية للأندلسي (ت 546 هـ) المحرر هوجي في تفسير الكتاب ابن عزي، مع عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1/ 1993. حيث عرض فيها المؤلف إلى علمي التفسير والتأويل ترخداً وامترغاً وما ألف بهما من تصانيف وأثار.

وكذلك، تفسير ابن عاشور (محمد الطاهر)، التحرير والتفسير، الدار التونسية للنشر، تونس 1984 وخاتمة المقدمة الأولى في التفسير والتأويل وكون التفسير عنياً ج 1.

(38) عن هذه العلاقة الجامعة بين النص القرآني والتلخيص التفسيري، راجع من جهة التلخيص لا المحصر، الشرفي (عبد المجيد)، الإسلام والمجتمعات، الدار التونسية للنشر، 1990 وخاتمة الفصل الثاني، التفسير القرآني، إذ يقول: «...» كانت العلامة حديثة بين الشعر التلبي ومفتريه... ص 64.

وكذلك الكتابي (محمد)، (مرجع سابق) وخاتمة البحث التاسع، التلخيص والتأويل، ص 499-595. وكذلك الشفهي (وحيد)، م - د وخاتمة المقدمة الثانية - ثم كان التفسير، ص 21-26، وكذلك يوسف (أحمد)، تعهد النص في القرقر، بحث في لمس تعهد النص في لفظة من خلال تفاسير القرون، دار نشر للنشر، كلية الأناث متوبة، ط 1/ مارس 2003، إذ تقول ببيان لمعناها متخذة من حوامع المعاد من فتن المعرفي ومغويات التفسير، فالقرقر ينشئ القول بيسا تمثل قصصه أمثلة مسكة لمس القول تساعدا على تبين أسس تعهد معناه وبعارة أخرى فإن معنى القرقر كاسر فيه لا يتحقق إلا من خلال التفاسير التي هي إجماع للمجتمعات لمعونة الكاسنة، ص 18.

ولما كان كتماننا هذا عن الجساج في خطاب المفسرين أبسباً وأساقاً واستراتيجيات، لم يذ لنا صمت الصواب عن النص القرآني سكوناً عن حضوره وإرجاء لاستحصاره حلقية بحري عليها نسق البرهة وسير الاستدلال بل إن علاقة النص بحواشيه التفسيرية علاقة أصل بأصل، الأمر الذي حدا ببعض من اهتم بالقراءة معلاً تأويلياً إلى اعتبار ما نعرزه القراءة من آثار معوية وأعمال تأويلية، أصلاً بنوياً في نظام النص المؤول يكمل مقاصده ويفتح معالقه معناه على إمكانات لم تكن له في الأصل، زمن كان صامتاً أخرس، فالقراءة بمختلف وجوهها ضمن هذا المقام النظري بأن لصمت وفك لأخرس والتأويل إسهام في خلق إنتاجية النص المفروء وتثريته سطوياً ورمزياً⁽³⁹⁾ ولست بمخطئين عندما نعتبر الحواشي التفسيرية

(39) من التأويل وقضايا من مطور حديث رابع في ذلك:

- Druchon (Pierre), *L'herméneutique de Gadamer Platonisme et modernité*, éd. du Cerf, Paris, 1994.
- Gadamer (Hans-Georg), *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale réunie et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merleau, Seuil, Paris, 1996.
- *L'art de comprendre. Ecrits I, Herméneutique et tradition philosophique*, (op. cit.).
- *L'art de comprendre. Ecrits II, Herméneutique et champs de l'expérience humaine*, (op. cit.).
- *La philosophie herméneutique*, P.U.F., Paris, 1996.
- *Herméneutique et philosophie*, éd., Beauchesne, Paris, 1999.
- Greisch (Jean), *Herméneutique et grammaire*, éd. du CNRS, Paris, 1977.
- *L'âge herméneutique de la raison*, éd. du Cerf, Paris, 1985.
- *L'universalité de l'herméneutique*, P.U.F., Paris, 1993.
- *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, éd., du Cerf, La nuit surveillée, 1999.
- Grondin (Jean), *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, vrin, Paris, 1991.
- وكذلك، التزيم (معتمد شرقي)، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر العربي المعاصر (مراجع سابق) وخاصة مسودح التأويل في الثقافة العربية، ص 15-86.
- وكذلك سلفرمان (ح حبر)، نصيات بين الهرميوطيقا والتفكيكية
- *Textualities between Hermeneutics and Deconstruction*, Routledge New York and London, 1994.
- ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، ط 1/ 2002، تراجع من هذا الكتاب، «فصول في الفكر».
- الفصل الأول من الهرميوطيقا إلى التفكيكية، ص 29-46.

للتأنيب عن تفسير القرآن وتأويله، مبدأً أساسياً من مبادئ نمطه سلطة لها في مركز الثقافة العربية الإسلامية موقع ومرونة⁽⁴⁰⁾.

وهكذا أدركنا وجه العلاقة ونوع الزباط بين النص ما هو مفهوم متشعب يضم إلى جانب القرآن السنة والحديث النبوي⁽⁴¹⁾ وكذلك الحواشي التفسيرية وما أضفاه عليه المتألفون من ردود فعل عالمية أو طبيعية⁽⁴²⁾، أنها علاقة أصل بأصل: الأصل القرآني والأصل التفسيري، حيث صارت بمقتضى تلك العلاقة، الحضارة العربية الإسلامية «حضارة نص وتأويل والتأويل هو الوجه الآخر للنص»⁽⁴³⁾.

إن بحثنا في هذا الكتاب «الجبجج في نماذج متفلة من تفسير سورة البقرة» يقدو وفق هذا الاعتبار النظري الذي يرى العلاقة بين «النص» و«حواشيه»، علاقة لازم بلامزم وعلاقة مفتش بمفتش، مساواة لخطاب إسلامي⁽⁴⁴⁾ تكون واستقر وتجل مدونات ونصائيف، من خلال رؤية لا تمزل التسق عن التسق، بل تحاول الأناسق في حركتها: تاطماً وإرتداداً، لتستخلص في مراحل نائية كقبات اشتغال الذهنة العربية الإسلامية ظاهراً وباطناً علناً وتخفياً.

نبحثنا في وجوه التعامل مع الحقيقة التي يبطها النص القرآني وسنرسل المنسر في مقارنتها وتحفيق بعض منارلها إن نشيتاً وإن ترشيتاً وإن مراجعة، وهو

* • الفصل الثاني «النسب» والمهرسوطيا، ص 47-57.

• الفصل الرابع «الاستطاق والتكينة»، ص 69-80.

(40) عن هذا الزاقي راجع، أبو زيد (نصر حامد)، مفهوم النص، (مرجع سابق) وكذلك الطرقي (عبد المجيد)، الإسلام والحداثة، (مرجع سابق) و السليبي (باللغة)، التفسير ومناهجه، (مرجع سابق).

(41) أبو زيد (نصر حامد)، (مرجع سابق)، ص 216.

(42) أركون (محمّد)، الفكر الأصولي واستعادة التأصيل، (مرجع سابق)، راجع خاصة، في الذي السبق حديثاً إلى مصوص الاعتقاد، ص 127 وما بعدها.

(43) أبو زيد (نصر حامد)، (مرجع سابق) ص 219.

(44) سبي بالخطاب الإسلامي ما عدا أركون «الخطاب القرآني»، معهما يتجاوز الحد الواحد، إذ يصمّ جملة من التراكيب المتفاعلة (التركيبة القواعدية، الجوينة - التركيبية المحارية - التركيبة السيميائية التذالقة - التركيبة التفاعلية المضائية)، ص 31-32، إن هذه التروية سكتاً من انظر في الخطاب العربي الإسلامي بعبارة تكاملية يتناصر به تعامل النصاي مع تعامل التفاعلي المعاني.

ما يجعلنا نطرح بضمير وسم معالم دور عانود العقل التفسيري الإسلامي في معاربه المختلفة وأساقه المتأبئة من مدخل الحجاج. أطرأ ومطلقات وتفسيرات واستراتيجيات.

الفتاحة الزابئة

في أن دراسة الحجاج في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة، فاضية بتأمل نظام الحجة في الثقافة العربية الإسلامية، أطرأ ومطلقات وتقنيات واستراتيجيات

إن نسيئة النصور التي نروم إجراء بحثا عليها نقضي مهجبا بدراسة الحجاج في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة، متطوراً إليه من داخل الثقافة العربية الإسلامية تعميماً ومن مدخل الحجاج أطرأ ومطلقات وتفسيرات واستراتيجيات تخصصية. وهو ما سكب محنتا جهازاً نظرياً يتجاوز كوايح المصح المسق والآلة المعلومة ليحتول استجلاء داخلها لأنظمة الخطاب وأساقه المتزعة وأشكاله المتأبئة.

ولما كانت الثقافة العربية الإسلامية، ثقافة مضى أحاطت به الدراسة فجمعت حاكماً مشرعاً، وجب أن نفيس فعله في خطاب المفسرين وأر سمحن آثاره في تشكيل جهازهم الحجاجي واستراتيجياتهم في المحادلة أو المدافعة التي يحضون بها - وهم يفسرون الخطاب القرآني - نظراءهم الذين اشتغلوا بالقرآن قبلهم⁽⁴⁵⁾ أو حصريهم الذين كان لهم شرع سبق شرعهم⁽⁴⁶⁾ الأمر الذي جعل خطاب المفسرين خطاباً تصاعداً داخله خطاباً ونسفاً تنجادله أنساقاً ونشقاً نسيح نظامه رؤى كان لها لعل في التاريخ وصوت علا ذات يوم.

فخطاب المفسرين وفق هذا الاعتبار النظري خطاب فاعل في بلورة النص العفندي لدى المرء المسلم الذي يسطر إلى القرآن نظراً يستدعي النص المنصر

(45)

تقدمه حلق المفسرين مما بينهم وهم يفسرون القرآن وسأولويه.

(46)

معهد الدين لهم شرع، أهل الكتاب حاشية من اليهود والنصارى، راجع نسباً بهم الفكر، لركون (مسند)، ففكر الأصولي واستعانة التفاصيل، (مرجع سابق)، ص 139 وما بعد (هـ)

استدعاء الاقتضاء والواجب إن برهه وإن نشأت وإن احتجاجاً.

لقد صبح الخطاب التفسيري تعاداً لذلك، سبطه التي أكسها إياه المرد المسلم المخروط داخل تنظيم مؤسساتي له أساقه وتصوّراته كما له من العلماء التدين أنفسهم لتوجيه سلطة الاعتقاد في ايمدهاب التي هي صور وطرائق وأثار معنى في التعامل مع النص القرآني هدياً وأحكاماً⁽⁴⁷⁾.

إن اصطباغ سن التفكير - الذي من بين مكوّناته الجنباج والحجّة - في السباق الإسلامي في مختلف مكوّناته العقديّة التقديسيّة والاجتماعيّة التنظيميّة والسباسب التشريعيّة والفكرية التصوريّة، بالمذهب والنحلة، بالجماعة والفرقة، قاض بالضرورة منطقاً ومنهاجاً، أن ينظر في الجنباج داخل هذه الأطر التي لا يخرج عنها فعلاً وتأثيراً⁽⁴⁸⁾.

إن الخطاب التفسيري - هو خطاب حاشية على متن - اقتضته دواعٍ وطلبة أسباب، بينما من اشتغل بهذا العلم بياناً مجملأ أو مفضلاً⁽⁴⁹⁾ فعلى هذا اصطباغ التفسيري بسن النص القرآني لا ينفك عنه ولا يفارقه: بنة وتصوّراً.

وهو ما حدا ببعض من اشتغل بالخطاب الإسلامي، إلى توسيع مفهوم النص ونشر مساحته وفتح فضائه وتمديد مجاله⁽⁵⁰⁾.

(47) راجع في ذلك، أركون (محمّد)، (المرجع السابق) وخاصة الحديث المعقود على امدونات المعتد الأرثوذكسي، نوسحات المعتد وثقنياته ونهله، ص 150 وما بعدها. وكذلك الشرفي (عبد المجيد)، الإسلام والحداثة، (مرجع سابق)، وخاصة الفصل الثاني «التفسير القرآني»، ص 63-91.

(48) من علاقة الجنباج بالأساقه المعاصرة وبمحالات التداول الاجتماعية والسياسية والدينية وعفانيّة عاتية، راجع في ذلك:

• Amossy (Ruth), *L'argumentation dans le discours* (op. cit.).
• Perelman (Chaïm), *Le champ de l'argumentation*, Presses Universitaires de Bruxelles, 1970.

(49) عن الأسماء التي اقتضت تأسيس علم التفسير في الثقافة العربية الإسلامية، راجع، السليبي (بائلة)، (مرجع سابق)، وخاصة المقدمة الطريّة، ص 9، وكذلك ابن عاشور (محمد العاصم)، التفسير ورجاله، دار سحر للدراسات والتوزيع، تونس، ص 15-20، وكذلك الذهبي (محمد حبيب)، (مرجع سابق)، ج 1، ص 13-22.

(50) راجع في ذلك حاشية، أبو زيد (مصر حامد)، مفهوم النص، (مرجع سابق).

لقد صار معلوماً أنّ مدأ استرسال الأساق الفكرية وتداخل المرحجيات له آثار بيّنة في بلورة المفاهيم وجعلها تختص سمات قد لا توجد في غيرها وهو ما يبي مجال اتفاقية المفهوم⁽⁵¹⁾ وانسجبت المفردة.

ولمّا كان الحجاج Argumentation مفهوماً مركّزاً في بحثنا نصادر منذ البدء على فردية التماثل وداتية اصطلاحه ممّا قد يجعله محتلفاً عمّا له في الأساق الفكرية الأخرى⁽⁵²⁾، لذلك وجبت متابعة هذا المفهوم متابعة تحذّ الأطر والمنطقتان ونقطة التقائات والإستراتيجيات داخل مجاري الفكر الإسلاميّ التفسيرية الممثلة، لنخلص بعد امتحان الزعم ونفاس الأثر إلى الظفر بمعالم الحجّة وحفرافئة الحجاج ووجوه الحقيقة في الثقافة الإسلامية عامة وداخل مجاري الفكر الإسلاميّ التفسيرية خاصة، فيتحوّل بذلك البحث في الحجاج إلى بحث في الذهنية الإسلامية والكيفيات التي من جبهتها قاربت حقائق النصّ القرآنيّ التي اختزنتها أبيته واحتوت عليها مشابيه وهو ما يبيز الحديث عن سمات العنق التفسيرية الإسلاميّ الذي ابتغيت عن مذاهب في الاعتقاد رشّحت سلطة النصّ القرآنيّ كما عدلت بها عند كان لها وذلك انقضاء لمذهب المفسّر الذي عدّ بإجماع أغلب النذارسين مؤثراً واعلاً في حدّ المفاهيم وصياغة التصوّرات وتوجيه عملية الفهم إيجاباً أو سلباً⁽⁵³⁾.

⁽⁵¹⁾ وأركون (محدثاً)، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، (مرجع سايز) وكذلك كتابه، الفرق من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، (مرجع سايز)، حيث يبدو واضحاً توسع مفهوم النصّ في الثقافة العربية الإسلامية وجعله غير مقصور على القرآن وحده، بل يشمل كلّ المدونات التي بنت سلطة الاعتقاد في الثقافة الإسلامية مثل كتب التفسير والحديث والشريعة وروايات أهل المسلم على تلك المدونات، نقلاً وتفاعلاً.

⁽⁵²⁾ يبي بالأساق الفكرية الأخرى التي بحث من سلالها الحجاج، محرى الفكر العربيّ الذي تلوّث فيه شذائيل الحجاج ورواه من أرسطو إلى داهر ألباسا. ولما كان الحجاج ذا علاقة لا تنصل بالأساق المعاصرة (أوسبي/بيرلمان...)، فإنما يحير لأنما المصادرة على فردية انتهاء هذا المفهوم وداتية اصطلاحه، على أن ينق هذه المصادرة معلّقة إلى حين اعتماد على ما قدّمه المفسرون المسلمون من نصوص شرحت القرآن وأؤله.

⁽⁵³⁾ مرأثر المذهب في الأراء والمفاهيم والتصورات، راجع مثلاً، اس عبد الحميد (المصنّف)، الفرق الفقهية في الإسلام، بحث في تكون السنيّة الإسلامية وسنّها لفرقة الشافعية وسنّها واستمرارها، مركز النشر الجامعيّ تونس، 1999 طعة ثاب، ٥٥٥

إن بحث الحجاج في نماذج معقّلة من تصوير سورة الققرة، إنما هو بحث في سياق تداول هذا المفهوم الذي يحدّد هيئته ويصنع صورته التي تنسب فيما بعد القوايس التطريفة والصّواظ المصاحبة التي يحكم بها نظام الاستدلال وينشد إليها نسق البرهنة على مشعل ما أو قصّة بعينها.

فالنظر في الجزء، خاص باستحصار الكلّ واتّحاده خلفيّة توجّه الحدود والمفاهيم ترجيحاً يبيّن خصائصها ويلفت النظر إلى قوانين اشتغالها ظهوراً وخفاء⁽⁵³⁾.

فهذا النّصّور القائم على استحضار مختلف أنساق الخطاب الفاعلة في الثقافة الإسلاميّة وتذبّثر قوانين اشتغالها داخلياً وخارجياً⁽⁵⁴⁾، يجعل النظر في الجنباج مكوّناً من مكوّنات الخطاب التّفسيريّ، نظراً إلى ما يصلّ ذلك إلى كون بأسقة النصّ اللّسانيّة والمفاهيميّة التّداوليّة فيصبح البحث في الجنباج متجاوزاً العبارة والجملة صمراً في الحطاب نسقاً كلياً ونظاماً جامعاً⁽⁵⁵⁾ وبذلك ينسب لنا الوقوف على موقع الحجة التّفسيرية داخل الخطابات المجاورة لعلم التّفسير جوار القرآن أو التّداعي، وحتى نحتلّ تلك الخطابات، نصوغ ذلك في الرّسم التالي:

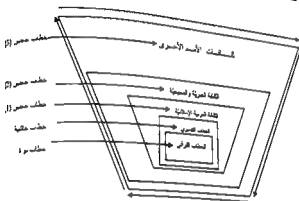
(53) عن مبادئ النظر التّكامليّ ودوره في تفهيم التراث، واجمع، عبد الرحمان (ط)، تجديد المنهج في تفهيم التراث (مراجعة سابق).

(54) عن أنساق الخطاب الفاعلة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، راجع أركون (محمّد)، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، (مراجعة سابق) وحاشية الفصل الثاني «المنهجيّة وتكوين الذات الإسلاميّة في الشّهادات الإسلاميّة»، ص 79-186.

(55) عن انفراس الحجاج في الخطاب نسقاً كلياً خاصاً، راجع أموسي، *L'argumentation dans le discours* (مراجعة سابق)، حيث نظرت في مؤلّفها هذا إلى الحجاج الكامن في ما وراء اللفظ والجملة والنّصّ، فرسّمت بذلك دائرته ووصلته بالخطاب، إذ بحثت في قوائمه وكشفت استراتيجيات عمله داخل السياق اللّسانيّ والتّداوليّ المعقّد. وانظر كذلك

Reboul (Anne) et Moeschler (Jacques), *Pragmatique du discours. de l'interprétation de l'énoncé à l'interprétation du discours*, Armand Colin, Paris, 1998

حيث أنّ المؤلّفان يقدّرون تحليل الخطابات تحليلاً لسانياً وهو المصحّ الذي يمدّج المعلومات فحسب، ليستدلّوا بالتّحليل التّداوليّ الذي يستدعي جملة من الملاحظات التّفسيرية مثل استراتيجيات المؤلّف وطريقة العقل البديهيّ بتسيار إلى العقل العرفانيّ. وبذلك يعدّ تحليل الخطاب ماعليّ يتجاوز لغة اللّسانيّة إلى عتبات غيرها.



(دورة الخطب وحركته) = خ ق (الخطاب القرآني) + ح ت (الخطب
النصري) + خ غ (1) خطاب حاضن (1) + خ ح (2) خطاب حاضن (2) +
خ ح (3) خطاب حاضن (3).

إنَّ هذا الشكل الَّذِي جَرَدْنَا مِنْ حِلَالِهِ دَوْرَةَ الْخُطَابِ وَحَرَكَتَهُ، يَرْهَدُ عَلَى أَنَّ خُطْبَ الْفُسْرَيْنِ خُطَابٌ نَحَضَتْ خُطَابَاتُ وَنَفَعَلْ فِي أَنْسَاقِهِ مَجَارٍ فِكْرِيَّةٌ لَا يَمْلِكُ أَسْلَافُهَا وَمَبْتَدِئُهَا إِلَّا مِنْ حِمَّةِ التَّقْرِيبِ وَالْإِفْتِرَاضِ، الْأَمْرُ الَّذِي يَسْجُمُ عَنْهُ اعْتِمَادُ الْحُطَّابِ التَّفْسِيرِي، حَاصِلٌ جَدَلٌ وَمُنْتَهَى اعْتِمَادُ الْأَنْسَاقِ الْحُطَّابَاتِ الْحَاصَةِ أَوْ الْمَوْلُفَةِ وَهُوَ قَانُونٌ يَسُوجُهُ حَتْمًا وَسَيَقُودُ ضَرْوَرَةً، تَصَوَّرْنَا أَنْظُمَةً الْحَخَّاحِ فِي الثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ عَامَّةً وَنَحْلِيَّاتِهَا فِي مَجَارِي الْفِكْرِ التَّفْسِيرِيِّ الْإِسْلَامِيِّ حَاضِرَةً

الفاتحة الخامسة

في آلات النظر ومناويله/جدلية

«المأصول»⁽⁵⁶⁾، و«المنقول»⁽⁵⁷⁾،

إن من البدايات المهاجبة أن يقتضي كل بحث، جملة من آلات النظر ومناويل التفسير التي ترد ظاهرة معلنة معرضاً بها أو ترد مبطنة مسكونة عهد بين وجودها نظام البحث كاملاً، لذلك وللعباية نفسها، فإن بحثاً المآثر على «المحجج» في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة؛ يفتب ككل بحث جملة من المناويل والآلات التي تتخذ خلفية نظرية تؤوّل بها المدونة وبها ينظر في الحواف والآراء التي تثير عنها وتتولد منها.

وهذا البحث يستدعي إما تقتضيه صيغته جملة من المعارف النظرية تبدو فيها جدلية «المأصول» و«المنقول» في أجلى احتمالاتها وأشد تدافعاتها، بحتم الوجه الأول من الجدلية مقتضى من مقتضيات المدونة تعني خطاب المفسرين من القرن الهجري الثالث تاريخ قيام التفسير علماً له قواعده ونواميسه إلى القرن الهجري السابع أوح اكتمال المدونة التفسيرية وبداية تراجعها⁽⁵⁸⁾.

(56) إن مدبر المصطلحين نستعملهم في هذا السياق بالمعنى الذي لهذا تعريفاً في عهد طه عبد الرحمن المنكر في تجديد المنهج في تفهيم المفردات (مراجع سابق)، إذ يقصد بمصطلح «المأصول» ما يبع من الآلات والوسائل من داخل المدونات التي ينوي الباحث مرجمتها ومداستها، ويقصد بمصطلح «المنقول» الآليات الاستدلالية التي يتوكل بها الباحث لتفسير مشمل معين ف وهذه الآليات عادة ما تكون ذات أصل أصحسي، مستعمداً هذين المصطلحين استعمالاً، لا يداخل بين الآليتين بل يتوكل بهما فكل حاجة البحث إليهما على نفس المبرجة ونفس القيمة الاعتبارية، لأن «المأصول» لا يكتف إلا به «المنقول» من جهة ما «المنقول» من المعارف وسامع البحر من معص مهاجبة وأوسع نظرية لحقها المعارف الحديثة ودغمت وجودها.

(57) عه.

(58) لقد عدّد بين الدارسين نشأة الظاهرة التفسيرية في البيئة العربية الإسلامية، نشأة العلم المستقل المتعصل عن علم الحديث وسيرة محمد، بداية القرن الهجري الثالث وقد مثلوا على هذه الفترة، فترة قيام التفسير علماً بكتاب جامع قبيان لابن جرير الطبري الذي عدّ أول مصنف مشر الفرق تفسيراً أثرياً من خلال صط افتقاعه ورتيب المحدث، ثم مثلوا على رص الأوج الذي شهده هذا العلم بالقرن الهجري السابع عصره بمتبع نه =

ويحتم الوحد الثاني من الحدوثية مقتضى من مقتضيات الأسس النظرية معي
ساريل الججاج وما طغت من مراحل. شاة وأولاً وبعثاً جديداً⁽⁵⁹⁾.
هذا التحد الذي نفس به موضوع الحث صبة ومصمات كذا قد كفا
أعما في العادة الأولى، بقم نوعاً من الاسترسال بين نظام المدونة التفسيرية.
بنة وفولين واستراتيجيات، وبين الحقول المعرفية التي تُستخضر من منابت وبنات
يمكن أن تكون مزمنة لعصر المدونة (علوم القرآن)⁽⁶⁰⁾ أو نالية له (علوم الإنسان

على الاكتمال كما يحنج به على بقية التراجع وعلق باب الاجتهاد الثاريل الذي شهد
حضارة العرة الإسلامية من خلال آراء المعشرين في مشاغل النص القرآني التي حركت
أقلام تفرق الإسلامية، نصلت مدونات واجتمعت آراء.
راجع لمزيد الترشع، التعمي (محمد حسبي)، (مرجع سابق) وكذلك السلفي (ماتلة)،
(مرجع سابق) و أبو عاشور (محمد القاضل)، (مرجع سابق).

Beeton (Philippe) et Gauthier (Gilles), *Histoire des théories de l'argumentation*, éditions la Découverte, Paris, 2000. راجع: (59)

حيث ميّر لوطاً بين أربع مراحل تطعتها النظرية الججاجية عبر تاريخها الممتد.
• مرحلة الفلسفي. ونشأتها الموجهات الحطائية والتعليلية للمفلس شدي يعضد المراتيب
ويكونوهم هذه المرحلة معاصرة لتعليم السفسطائيين وهي مرحلة تركر الديمقراطية
الإعرافية، ونشأ تاريخياً من منتصف القرن الخامس قبل الميلاد وتواصل إلى منتصف
القرن السادس من نفس الطرم. هي مرحلة تصح زهاء قرون من الزمان.
• مرحلة الاكتمال والتصح: يمثلها الأوج الأرسطي وهو الفيلسوف الذي سيقطع مع القبح
التكسولاطي عند أسلاف المرحلة السابقة. فخطابته التي سنسم، نظرياً، متسوع هه
التخصص إلى الأمان، تكونت تقريباً بين 329 ق م و 323 ق م، إذ إنها استلهمت الثقافة
الججاجية التي اعملت أنشائها ونورت ثنائياتها في رسم الجمهورية وبدابات الإمبراطورية
والتي شهدت وجود خطباء عظام مثل ثيشرون، و «كتيلان»، يطمعون قرائس الخطباء
الإنامي ويستوطنها.

• مرحلة الأول والتراجع: بدأت مع نهاية الإمبراطورية الرومانية وتواصلت إلى أواخر
القرن العشرين، حيث خلقت الخطابة مطرقة في صور الخطاب وانحسر الحائث الحصري
وصالت دائرت بمفعول صربات الشهرة المتصاعدة للاستبدال في العلوم النصح
والنحية وبسر للمعاد الحقيقة

• مرحلة الاتمك والتعقيد: وهي مرحلة اسبحاس «الخطابة الحديثة»، إذ نعد هه
المرحلة بداية ظهور الفيلسوف ورجل القضاء الشحكي «شاييم بيرلمان» كما نعد كمت
بالأصاة التي أخرجها الأنكلوسكوسي «تولميس»، ص9-10.

(59) من علوم القرآن ورجله وقضاياها، راجع الضائع (صحي)، (مرجع سابق) وحادما

الحديثة مثل العلمسة/ تاريخ الأفكار/ علم الأديان/ الأنثروبولوجيا/ العلوم الإنسانية/ علم النفس/ علوم الاجتماع/ تحليل الخطاب...⁽⁶¹⁾

وهي علوم تبن أن لها مبعأ طاهراً ومصلأ رائداً في تأويل الخطاب الذبني بمختلف مظاهره ومتباين أشكاله⁽⁶²⁾.

إن استرفاد هذه المناويل يشأ لذي الباحثين في حقول المعرفة وشعبها مظهرين بارزين: مظهرأ يخصص أصحابه للمناويل وآلات النظر قسمأ من العمل منفردأ تعرض فيه الأرصدة النظرية التي يقدر أن لها بالبحث صلة ومظهرأ ثانأ لا يجعل أصحابه تلك المناويل مستقلة بقسم خاص بها مقصور عليها، بل يقتصر رحبها ويستشطر لبها، فيعابن حضورها ويدرك صداها عندما تكتسل دائرة البحث وتبدو معالمه ويستقيم نظامه⁽⁶³⁾.

الباب الثالث، (علوم القرآن)، ص 119-286، حيث عُد هذه العلوم وهي منه: علم أسباب النزول/ علم السكّن/ والمدني/ علم فوائع النور/ علم القراءات/ علم النسخ والسرغ/ علم الرسم للقرآن.

(61) من هذه العلوم ودورها في تأويل الخطاب اذبني وتبشير مفاذه وساملة فضاءها، راجع أركون (محدث) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الفبني وكذلك، لتفكر الأصولي واستحالة تفاصيل، وحاضاً حديثه في الفصل الخامس من هذا الكتاب عن «العلوم الاجتماعية أمام تحديات الظاهرة الإسلامية»، ص 295-352 (مرجعان مذكوران) وكذلك ابن عبد الجليل (منصف) المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي، (حسن كتاب في قراءة النص الفبني/ مرجع سابق).

(62) منه.

(63) من هذين المظهرين في استرفاد المناويل النظرية التي لها بالبحث صلة، راجع على سبل المثال الكتب التالية.

أ/ المظهر الأول الذي يخصص أصحابه للمناويل وآلات انظر نسأ طامأ.
• صولة (عد الله)، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسوبية، (مرجع سابق)، فقد عُد مقدمة اذبت من الصفحة 9 إلى الصفحة 62 عزف فيها بسمطحات البحث وعرض كذلك ما رآه مثلاً أهم المناويل المتجاوبة من أرسطر إلى ماير.
• الشاوش (محدث)، أصون تحليل للخطاب في النظرية للتحويلة العربية، (مرجع سابق)، فقد خصص قسمأ من الكتاب أول، ص 25-179، لبحث ما أشعل الص في النظريات اللسانية، من مسائل نظرية وإعلامات فكرية تحض حقوقه وقراءه نحوه.
• المصاوي (عفي)، الإحساس بالزمان في شعر العربي من الأصول حتى نهاية القرن الثاني للهجرة، جامعة سونة، منشورات كلية الآداب بسونة، 2000، فقد خصص =

وما لمت ظمراً أن حلّ البحوث الأكاديمية التي انشجعت من التراث موضوعاً لها وس المعارف الحديثة وفقاً يصل إليه البحث ويستشرف مداراته، أنها مشعولة كلها أو حلّها يجعل مساويل النظر محتضة بحر من العمل يطول أو يقتصر⁽⁶⁴⁾ فتشعر الطريقات وتيسر الأسس، بسطاً يتعالت بتعالت قدرة الباحث على فهم تلك المعارف في مطالعها الأصلية ثم تأديتها أداء يتخذ من المجال التداولي العربي متجراً وموجلاً دون إدراك في أحايين كثيرة لما يمكن أن يحدث من تعارضات بين الشبكات المعرفية، فتعتمد خصوصية كل نسق وتطمس فرائد كل نظام.

ومن آيات التعارض تلك التي تنجم عن استقلال آلات النظر ومساويل التفسير التي يقضي بها قسم من العمل مخصوص، أن النظريات المستحضرة والأعلام المستجبة، تغدو سلطاناً ماثلاً لا يستطيع الباحث أن يتجاوز تعاليمها وأطرها، يضطر إلى مسايرتها وجعلها تنلام ومدونة اختبارها تلازماً يبدو في بعض الأحيان مجرد انقياد منهجي يتفنن وعياً بحدودها ويحمل حذساً بقصورها.

تهبس ببيان ذلك صيغ وتراكيب أدرك بعض من استعمالها، لوعيه بحدودها ولشعوره بمغاييلتها، مدى ما ترشح به من نقص ومدى ما نشي به من حرج⁽⁶⁵⁾.

* هو الأخر الباب الأول من عمله، ص 17-214 لتحديد المجال الدلالي لدراسة الزمان في الأدب.

* القاضي (محمّد)، القبر في الأدب العربي، دراسة في السردية العربية، منشورات كلية الآداب بطنجة، 1998، فقد جعل مثل الآلات المنهجية والمساويل النظرية الدائرة على دراسة الخبر، مستقلاً ياب من العمل أزل، ص 19-119.

بالم النظر الثاني الذي لم يعد أصحابه فضلاً للمساويل مستقلاً.

* الشريف (محمّد صلاح الدين)، الشروط وإنشاء الثقوي للكون - بحث في الأسس البسيطة للعنونة للأدبية والذلات، مرجع سائر، إذ تلمس في هذا العمل أصداً لتلك المنازل التي تشد ودية المؤلفات النظرية مصنفة داخل الأرواب والصول، تستحضر حساً قاعياً وتطلب عد الانتصاف.

* صرد (حناني)، التفكير قبلاني عند العرب أسسه وتطوّره إلى القرن السادس (مشرق قراء)، منشورات كلية الآداب بطنجة، ط 2 / 1994، إذ لم يخصص لمساويل الطر من مستقلاً على بل جاء استحصارها مشروناً في العمل كاملاً، يدرك صداماً ويمارس عملها، عند

(64) راجع عند النظر الأول الذي أورد أسسه لآلات النظر قسمها بها سائلاً

(65) تعد الصراعات بين الآلة المنهجية ومقاصد الباحث التي يروم تحقيقها من وراءه

فيستع عن ذلك ضرب من الشاعد المعرفي المشروع بين ما حصصه البحث من مجال استعرض فيه تلك الماويل وسط داحله تلك النظريات وبين متن البحث ولنه، وذلك عائد إلى الحصائص الإستيمية التي أحاطت بكل منعه ودار عليها كل منوال.

ولما كان وضع المسألة، مسألة الآلات والماويل على الجهة التي قدما والحال التي عرضنا، فإننا لن نحض في رسالتنا قسماً منها يختص باستعراض النظريات الجنباجية، لأن ثمة من سبقنا إلى ذلك فاستعرض وسط ووقى وضبط⁽⁶⁶⁾، بل سوف نكون تلك الخلفيات التي تمدنا بها النظريات الجنباجية

* أشكلاً ممددة تكشفها في بعض الأحيان بعض التراكيب التي تظهر في خطاب الباحث ظهوراً بئناً، لأن في داخل نظام تفكيره وعياً ثاقباً وإدراكاً لطيفاً، دليلاً لما في تلك الماويل من حدود وخصائص تجعلها غير ماجة الشجاعة المطلوبة في تلك مناقش المسؤيات التي يرسي عليها «ثاويل ويجري داخلها التفتكك، وستقل على الوعي بالتعارض بين الآلة والمقصود بما بدا في منذ عبد الله صولة في مؤلفه الجنباج في القرآن، (مرجع سابق) - للربها من مشمل رسالتنا - من شعور بقلق معين متجان - وهو بطرح ساويل الجنباج -، لجعل الخطاب القرآني متجنباً لأوامرها قابلاً لحدودها.

يقول في بعض المواضع، بعد أن يعرض السؤال وسطه -

- «ليس هذا بطبيعة الحال طلباً من درس الجنباج في القرآن»، ص 21.
- «وعكدا فمثلما أن الجنباج يستمنا الجدلي لم يكن قابلاً لأن يطبق على القرآن بما هو كلام الله على يده»، نهل من مفهوم آخر للجنباج يقع خارج هاتين الذاتتين، ص 24.
- «فما هي أهم معاهيم الجنباج في ثوبه الجديد؟ وكيف يمكن أن يكون القرآن مهياً للقرس الجنباجي؟»، ص 26
- «إن كثيراً من تراكيب القرآن تستجيب طريقة بنائها لمفهوم الجنباج عزلاً في إطار نظرية الصداقة هذه»، ص 42

• «إننا نروم التعرف مرنماً وسطاً بين هذين الطرفين»، ص 43

• «يظهر من هذا كله مدى تميز القرآن لكي يكون حجاجاً في مواجهة أصناف مصاطبه»، ص 50، إن هذه الأمثلة وغيرها، تكشف أن الباحث يمي الوعي كله مضائق سلامه الماويل النظرية للسرد المستعرة، سلامة يحافظ على الطائفة الأصلية ونسي في الآن معه أما تأويل متناكاً يقول المصنّف ويكشف الحوامي

(66) راجع صولة (عبد الله)، (مرجع سابق) ص 12-52. وكذلك، كتاب، أهم نظريات الجنباج في التفاليد العربية من أرسطو إلى اليوم، (عمل جماعي لمركز البحث في «

أرسلة حاصلة يستمر سجرها وترسم موائصها، حتى تفوى على صسط قوانين الممنون والرتوف على أنظمة الحجاج فيها منهاجاً وحقائق، فتعدو تلك الآلات ما تعلق منها بالحجاج وما تعذاه إلى غيره من الزواهد التي تمثداً بها علوم الإنسان من دواعي الاستارة تكشف وتظهر ما بدا في نصوص المدونة من علامات وإشارات يكتحل بها التسق التأويلي الذي نروم بناه من خلال النظر في مناهج المفسرين وطرائق تعاملهم مع النص القرآني وما أحاط به من معالم الجدل ومظاهر التنازع بين زمر المفسرين من جهة وزمر المعارضين من جهة أخرى، لينظر في الجحاج، لا من جهة كونه الزائف الوحيد في خطاب المفسرين، بل باعتباره مطهراً مخصصاً يترسل مع مظاهر الخطاب الأخرى ليترجم خصوصية المتزع وفردية الانتماء⁽⁶⁷⁾.

وليس هذا الاعتبار، محض شطب مجاني لجهد من أشخذ خيار عرمص التنازل وسط مفتضيتها أو تخلصاً دونه الوهم من فضل لا نقدر عليه، بل إذ عيب المتعبد عنفاً كامن في الإقرار بجهد من سبق ونحلته شائع وفتحاً ثم الإضافة إليه إضافة تفكر الحاصل وتنفذ إلى مواطن الفصور، لترتمم وتريد عليها تيسياً ونوسياً وهو ما يقتضي تحصيل المعارف كمالاتها وإدراك البحوث مآلاتها، دون وقوع في المكرور المعاد أو الحاصل المستفاد من الغير، انتهى إليه علمه وتوصل إليه فهمه⁽⁶⁸⁾.

* البلاغة والحجاج، إفراد حمادي صمود، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - نوسر، طوكيو، تونس 1999.

(67) تدور الحجاج في هذا المقام القرآني لا على آله المكرر الوحيد في خطاب المفسرين، بل بماضيه مكوناً لأنماطاً ومذاهباً يمكن أن تصاف إليه مكنونات أخرى هي من طلبة الخطاب ومن مفتضيات، لتكون نظرتنا مبنية على التفاعل بين محلب مكنونات الخطاب التفسيرية البسوة والتبانية العقلية، فيتحوّل الاشتغال به الحجاج في ملاحق مسئلة من تفسير سورة الفرق، بحثاً في «خطاب الدين هامة: قوانين وأليات واستراتيجيات، نميل لهذا النمى الشهابي، رابع أركون (معتقد)، القرآن من التفسير المودوث إلى تحليل الخطاب الديني، (راجع سائر).

(68) إن مبدأ البناء على السابق من المؤلفات والمنعطف من الآراء التي تزج جهود الباحث في مروج المعرفة، مبدأ يمكن الباحث من تجاوز معية إهدار الجهد وإصابت حد في تقايها طرقت ومشاعل عولجت، ليدخر ذلك الجهد ويحتفظ بأرصدته، لتكون المسكوت عنه وتسيم المقصود، يصيحه ويعمقه ويؤصله.

إن مشغل الآلات والماسح مشغل - إن وعى الباحث مقتضياته وتمثل حدوده -، استطاع أن يعصم منه عاثم تعدد مضائله وتقزّي وجوه الاستعانة منه التي يذخر فيها التعارض الحاصل أحياناً بين قوة النظرية وتداعي آثار معالها الناجمة عن تصور في التوطيق حياً أو عن قلة معرفة بما لتلك النظريات من حلقات فلسفية ومعرفية تخصّصها وتحدّ مجال انتمائها حيناً آخر⁽⁶⁹⁾.

وساقتنا في هذا البحث سياسة تقوّم باستحضار النظريات استحضاراً يذوّب أفعالها داخل مجاري البحث ومنعطقاته، دون أن نقصر في ذكر ثغبتها وسط تفرعاتها عند الاختصاص والحاجة، حتى ينسئ لنا في الأخير رسم معالم جغرافية الحجة في الثقافة العربية الإسلامية: أبنية وأنظمة، مناهج وأسيفة من خلال رؤية نعتقد في أنّ للحجاج، مبحثاً نظرياً، نعرّجات شهدا تظروها منذ النشأة الأولى إلى رامن لباسا استنهاضاً واتبعائاً، فتحت مشارب الاشتغال فيه على سياقات نظرية تجاوزت حدود العبارة لتصله بالمفام مجالاً وبالقداول قانوناً، مضارت بمقتضى ذلك الحجة نفساً مرغّباً تفعل فيه الأسيفة المحيطة معرفية كانت أم اجتماعية أم مؤسسية⁽⁷⁰⁾.

(69) إن الوقوف على حدود النظريات والمناويل بيني لدى أبحاث وعياً يمكن أن تظهر صوره في النتائج والمحاويل التي ينسجها في مباحثه قضية أو فحاسة مسألة، فالوعي بالحدّ فيه وعي بالمدى، ولعلّ انشغال جاك فريدا في مؤلفاته بتفكيك المرجعيّات القائمة وإعادة بنائها، فيه الناح ضرورية مسألة الأسس التي قامت عليها الحضارات، حتى يكون الوعي بها وعياً تاماً، راجع على سبيل المثال

- Derrida (Jacques): *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972.
- *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967

وكذلك:

- Zima (Pierre-V.), *La déconstruction, une critique*, P U F, Paris, 1994
- الترجمة العربية، التفكيك دراسة نقدية، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراس والنشر، بيروت، لبنان، ط1 / 1996.
- وكذلك، كرمسان (سارة) ولانورت (روعي)، مدخل إلى فلسفة جاك فريدا، تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الآخر، ترجمة إدريس كثير وعمر الدين المصاوي، إعراب الشرق، ط2 / 1994

- (70) عن علاقة الحجاج بالثقاق وما له من أثر فيه: سة ومعاصد، راجع على سبيل امثال
- Amossy (Ruth), op. cit
 - Perelman (Chaim) et Tylack, *Tracte*, op. cit.

بهذا المنظور التفاعلي الذي يصل النخبة سياق التداول⁽⁷¹⁾ هو المنظور الذي مد لنا ملانسا لحث الحجاج في نماذج مثقلة من نصير سورة البقرة، بصاف إلى معاربات نظرية في الحجاج أخرى أجزاها أعلام على مدونات وعرض إليها أحورود تذكيراً وتمهيداً⁽⁷²⁾، بها تسجل الحجاج أبحاثاً وأنظمة مردودة إلى عقدت استعمالها لنظرية والمذهبة، موصولة بمقاماتها الاقتصادية والتداولية⁽⁷³⁾.

خاتمة الباب الأول

إن باب الفوائض وما تضمنته من مشاغل نظرية ومعرفية تعلقت بجملته من الداخل:

- ♦ في البحث وقضاياه
- ♦ في قراءة التراث عامة والتراث الديني خاصة
- ♦ في النص وحواشيه: العلاقات والروابط
- ♦ في دراسة الجبجيج في نماذج مثقلة من تفسير سورة البقرة، قاضية بتأمل نظام الحقبة في الثقافة العربية الإسلامية. أطراً ومنطلقات وتقنيات واستراتيجيات
- ♦ في آلات النظر ومناويله/جدلية «المأصول» و«المنقول»

(71) ترمي المقاربة التفاعلية إلى وصل الحجاج بسياقه التداولي الذي يسي خطابه على التعدد. من أطرافه القائمة بعمل التناقل فيه الفراض أو واقعاً. فنقول آموس، في شأن السندية التناويرة التفاعلية وما تقتضيه:

Le discours argumentatif peut agir sur un auditoire et doit de ce fait s'adapter à lui. Il participe de l'échange entre partenaires même lorsqu'il s'agit d'une interaction unilatérale ou il n'y a pas de dialogue effectif. La question de la dynamique qui se crée entre l'image de l'auditoire et l'éthos du locuteur tels qu'ils s'inscrivent dans le discours, et celle des prémisses et des points d'accord partagés sont capitales. (Amos, op. cit pp 23-24)

(72) نعر صولة (عد الداء)، (مراجع سابق) وكذلك أموسي، (مراجع سابق)

(73) نعرنا عموم عن دراسة الحجاج لدى المفسرين المسلمين دراسة لا يعزل الحجاج عن محيطه كونه وحياته وقواعده من المقومات الاقتصادية والتداولية، لما لهذا من

جارٍ إلى إدراك حاصلي مهاجتي مداره على جعل سياسة البحث ظاهرة معلنة، مبسوطة مدركة يجلوها انقارئ دون كبير عناء، حتى يستهدي بمحاصيلها في سائرة الأفكار وتأويل مقتضياتها: أبنية ومضامين.

كما معنا من هذا الباب تفتتح به الرسالة أن نسط مشاغل المعناهج ونعرض هواجس المعرفة التي نقدر الانتهاء إليها بعد الاستقراء والعرض، طلبات ونتائج بحصنها النظام الذي يحوط الحجة في خطاب المفسرين المسلمين ويوجه حذوها ونعربها، سنا يقتضي - وقد أدركنا هذه اللطيفة - النظر في الحجاج أبنية خطائية ورائدأ تأويلأ يفعل فيه مقام التلطف، أصولاً باتية ومؤثرات موجهة، كما يفعل فيه المحرر التفسيري، (الزوايا والأثر/ الذرية والنظر/ الإشارة والبصر)، فتتلون بذلك استراتيجية المنشر في قراءة النص أو تأويله.

فالوعي بأصول النظر هذه وما يقتضيه من ضوابط منهجية وعرفية نرمي من ورائه - إن توفّر واستمرّ - إلى رسم ملامح خارطة الخطاب التفسيري العربي الإسلامي وطرائق تعامل أهلامه مع الخطاب القرآني، باعتباره مخزون الحقائق وترجمان الغيب، تحدّد في محيطه ملامحه وتعيّن مفاهيمه ونضبط خصائصه وتقاس آثاره، كما نرمي من وراء ذلك إلى التّفكّر بطرائق الاستدلال ونظم البرهنة التي يوظفها المفسرون المسلمون داخل المقامات الجبجاجة، يرشّون بها رأياً أو يبتكّتون بواسطتها زعماً وهو ما سيمكّنهم من إقامة ممكناتهم التأويلية وسناء حواراتهم الأطرولوجية التي تحدّد ملامح «الحقيقة الضائعة» وتعيّن هينات «المعنى اليقيني» باعتبارهما ساط العمل الجبجاعي، عليهما يجري الاستدلال وبهما يلتزم الشارح على أحفية التملك وشرعية الاستحكام.

الباب الثاني

باب الاختبار والمساءلة

الحِجَاجُ فِي مَجَارِي الْفِكْرِ التَّفْسِيرِيِّ الْعَرَبِيِّ الْإِسْلَامِيِّ:
أَطْرَهُ وَمَنْطَلَقَاتُهُ وَتَقْنِيَّاتُهُ وَاسْتِرَاطِيَجِيَّاتُهُ

«وليس التَّطَرُّيَّاتُ الْعِلْمِيَّةُ إِلَّا حَقِيقَتُهَا عِلْمًا، وَإِنَّمَا
هِيَ عَقَائِدُ يَمْتَقِدُ فِيهَا لِأَحْدَاثِ الْعِلْمِ بِتَقْرِيرِ
الْثَوَابِتِ، فَلَيْسَ لَنَا مِنْ حَاجَةٍ إِلَى نَظَرِيَّاتِ الْغَرَبِ
لذَاتِهَا. بَلْ حَاجَتُنَا أَنْ نَأْخُذَ مَا أَثْمَرَ مِنْ مَنَاجِمِهِمْ
وَنَحْفَظَ مَا ثَبَتَ مِنْ تَقْرِيرِهِمْ وَأَنْ نَمُنَّ النَّظَرَ فِي
أَسْلُوبِ وَضْعِهِمْ لِلنَّظَرِيَّاتِ، حَتَّى نَرَى سِرَّ الْقُوَّةِ فِي
مَا يَمْتَقِدُونَ. نَحْنُ عَنْ عَقِيدَةٍ عِلْمِيَّةٍ أَقْوَى».

مُحَمَّدُ صَلَاحُ الدِّينِ الشَّرِيفُ،

الضَّرْمُ وَالْإِنْشَاءُ النُّحُوِّيُّ لِلْكَوْنِ، ص 1182

مَقْدَمَة

لئن اشعل الباب المنقضي بتقديم حملة من المطلقات النظرية والإحرائية والمعرفية التي أملتها قصوة المشغل المدروس «الحجاج في نماذج مثثلة من تفسير سورة البقرة»، فإنَّ هذا الباب نرمي من ورائه إلى اختبار ما قدّم في الفواتح الخمس - التي كان عليها مدار الباب الأول - من حدوس وافتراضات لم تكن حينها نمتلك لها أجوبة معقولة أو مقاربات ممكنة، لذلك سوف نعمل في هذا الباب على تمكين العلاقة وربط الوصال بين تلك الحدوس وبين النصوص المتخبة من الفكر التفسيري العربي الإسلامي، شواهد أو دعائم على أنماط الحجاج وأبنيته ونظمه وسياساته داخل مجاري ذلك الفكر وفي منعطفات ذلك الإرث.

وتحقيق النظر في الحجاج بوصفه بنية لغوية مركبة⁽¹⁾ داخل مجاري الفكر التفسيري عامة وفي سدادح مثثلة من تفسير سورة البقرة خاصة، يقضي منهجياً أن تسحب مقولة الحجاج على مجاري الفكر التفسيري العربي الإسلامي الثلاثة التي مرّ ذكرها وانقضى عرضها، حتى ندرك تبعاً لذلك الخصوصيات الحجاجية التي تميّز كل منحنى حجاجي عما دونه.

(1) يبدو الحجاج ضمن المقاربة التداولية الجدلية L'approche Pragma-dialectique، بنية مفرونة مركبة تنتج عنها جملة من الأفعال اللغوية المركبة Actes de langage complexes، فالحجاج وفقاً لهذا التصوّر النظري، حدثٌ مجزء له جملة من الخصائص التحوارية والتفاعلية تتجاوز مستوى المفردات والألفاظ والحمل إلى مستوى النص والخطاب، إنه حدث يقع فيه الشياق المعاصر وما يتصنّفه من شروط ومادئ تؤثر في أنواع الحجج المستخدمة داخل الربامع الحجاجي كما تعمل على توجبه الخطاب، بوصفه حاصل تفاعل بين أطراف العملية الحجاجية والسياقات اللغوية وغير اللغوية، وجهة مخصوصة وصوفاً معلوماً

راجع أصول هذا التصوّر ومصادره

Eemeren et Grootendorst, *La nouvelle dialectique*, op. cit

كما سقيم هذا الباب على فصول ثلاثة، نناظر بها ما اقتضت مبادئ التصنيف الثلاثي الذي اختزلنا به حركة الفكر التفسيري العربي الإسلامي، مُدْ نشأته علماً مستقلاً إلى الفروع الهجرية السابعة (مجرى الزواية والأثر، مجرى الذواية والنظر، مجرى الإشارة والبصر).

وهذا التفرع الثلاثي لا ينفى إمكان أن نكون هذه المجاري متواصلة، متجانسة داخل حقل الثقافة العربية الإسلامية، تواصلًا له معانيه ودلالاته، كما له دوائمه ومتعلقاته، وهو ما ستكون أبواب كتابنا وفصوله، بحثاً في خافيته وبسطاً في مضمره.

الفصل الأول

الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل في مجرى الرواية والأثر (التطبري)

مقدمة

لقد مرّت على التفسير علماً من علوم القرآن جفّت وأحوال، بذلت مفهومه
وغيّرت وظائفه ووسّعت مجالاته⁽¹⁾ كما مرّت على المفهوم نفسه، في الطّورين

(1) لقد تداولت على التفسير علماً من علوم القرآن مراحل، تبدّل من خلالها مفهومه وانفتحت
حقولُه على جملة من الأسئلة لم يكن لها وجود قبل أن تستجذ في الفكر العربي
الإسلامي، حوادث وطوارئ منها السياسي ومنها النقدي الجمالي والفلسفي النظري. إذ
حدثت بعد وفاة محمد ﷺ، من الناحية الشبانية مطالب لم يكن لها وجود قبل ذلك،
فحرت المقامات وتولّد على الاستحلاف، خلافاً كما تُلنّست مقولات إسلام البراكير
بمقولات الإسلام السياسي، فلم يعد الانتصار طاعة يرنجى من ورائها الثواب، بل عدا
حذراً يجرّوه من كانت شركته مشدّة وعصائه معتدّة (مثال ذلك حادثة التحكيم وميلاد
اعتنا، راجع في ذلك جميل (هشام)، الفتن، جدلية الذّين والشبانية في الإسلام السّكّر،
(مرجع سابق)، ينظر فيه خاصّة حديثه الفأثر على المدينة: «ظهور المطاع على عثمان»،
ص 74-96 وكذلك تولّد الصراع بين عليّ ومعاوية»، ص 173-203.

أما من حيث تمزول المفاهيم النقديّة الجمالية والفلسفيّة النّظرية، فقد انفتح علم تفسير
القرآن، موضوعه علماً من علوم انديين الحادثة، على ما أجز في حقل العلوم الأدبيّة
واللغويّة من نوع نظريّة أصبح يفتصاها المعنى - وهو مفقّد الاشتغال لدى التعبير -،
طبقات ودرجات كما صارت الحقيقة عتية تتجاوز إلى منتهى أصيل، يسي المسحار
والاستمارة (البحرانيّ (عبد القاهر))، دلائل الإعجاز، قراءه وتعليل محمود محند شاكر،
مكنة الحاشي، القاهرة، 1984 م، وكذلك صنف (حشادي)، السق العقدي والنسق
اللغويّ عودة إلى مسألة النظم، صم كتابه من تجليات الخطاب البلاغيّ، (مرجع سابق)،

الحديث والمعاصر، صروب من التبدل صار بمقتضاها مفهوماً يجاوز الحقل
الذي، ليعرف حقولاً معرفية أخرى، إذ لم يعد آلة مقصورة، بل عداً معداً متنوعاً
بمذ الإنسان بأسئلة تستجمع من أبعاده وتستمد من دواخله، يؤزل بها وجوده
ويراها من خلالها ممكنة: بشأ مكتوباً أو قدراً غائماً⁽¹⁾.

إنَّ التحول الذي طرأ على الفكر العربي الإسلامي، علوماً دينية وعلوماً نقدية جديدة
وعلمية نظرية، أثر تأثيراً مباشراً على سمات النص التفسيرية، فعدّد معناه وقُرِعَ مدونه
النظرية.

راجع أصول هذه التغيرات الحادثة في الفكر العربي الإسلامي وأثارها في توجيه أسئلة
التأويل وألفاظه وتوسيع حقوله ومجالاته، الطهين (محمد حسين)، التفسير والمنهج
(مرجع سابق)، وخاصة الجزء الأول، وكذلك بروكلمان (كارل)، المذاهب الإسلامية في
تفسير القرآن الكريم، ترجم علي حسن عبد القادر، دار العلوم، 1944.
وكذلك الكاتاني (محمد)، جند العقل والنقل في منهج التفكير الإسلامي، (مرجع سابق).
وحاشية الجزء الأول في الفكر القديم.

وكذلك ابن عاشور (محمد الفاضل)، التفسير ودرجاته، (مرجع سابق)، وخاصة حديثه عن
نشأة التفسير، ص 15-30.

(2) لقد طرأ على مفهوم التفسير في الحقل المعرفي الحديث والمعاصر تبدل وتحول جوهري
مفهوماً يجاوز الحقل النثني إلى حقول معرفية أخرى كالفلسفة والأطولوجيا، بوصفها
مقولة تخترق الكائن في كلبته وأكدها بها يستطيع أن يجابه طوارئ وجوده الوجودي المميز
والأحاديثي الممكن.

وله ألف المفكرين الغربيون في علمي التفسير والتأويل قديماً وحديثاً، مؤلفات شتى.
بينها جلّة هذا العلم ودوره في تأويل مسألة الكائن في الكون وما يحيط بوجوده من دونه
ليوتويات.

راجع في ذلك تشيلاً لا حصراً: Art. «Interprétation», Fedala (Pierre), in:

Art. «Herméneutique», وكذلك: Encyclopédie Universelle, Version 10, (C-D).

Depuy (Bernard), op. cit.

وقد طرح المؤلفان، كل داخل نظامه المعرفي، جملة من القضايا النظرية الأربعة بحيث
تتمسك، الصدا وتوحد من جهة المنهج ومن جهة التواضع والاستنارة.
كما تعرضا إلى مكانة فهم للتفسير ودورهما في إغناء الأساق التكرية التي تتجاوز
الأساق/الفرائد، فعددوا لتطويع (المنفعة التفسيرية) إلى العود الحسن والمعنى التزم
وتزاهد التمريني الذي يحرك العلامات ويكتسره الحوامل، خصوصاً أو طوائف التفسير
الهرميوطية.

كما يمكن الاستعانة، للوقوف على مكنى علمي التفسير والتأويل، فواين وشاعل، تغني
ومعارف في الفكر العربي الحديث والمعاصر، بالمراجع التالية

وما إشغال المسلمين بقضهم يعسرونه ويؤزلونه⁽³⁾، سوى إشغال بالحقيقة تتابع وتلاحق تصوعها إمكانات وتقولها افتراضات يصير مقتضاها النص المؤول - بوصفه إمكاناً تأويلياً لحقيقة لدية هي وديعة في اللوح المحفوظ، معلقة، بجلوها النبيون أولاً، ليمكنوا أتباعهم منها ترشيعاً واصطفاً في طور ثاب⁽⁴⁾ - متمعداً منكثراً.

وهذه الحقيقة، عمل على تثبيتها، مطكرون شامروا في حقول التأويل تنطيراً واجراء، حتى عدا النص المؤول عندهم عتبة أولى لا يتجاوز ذلك المنظار، يتخطاها المؤول إلى مجالات ترحب وتتشع بمنفوع مساوات تأويلية تلتفي على

• Aulagner (P. Castonadis), *La violence de l'interprétation*, P.U.F. Paris, 1975.

• Barthel (P.), *Interprétation du langage mythique et théologique biblique*, Brill, Leiden, 1964.

• Greisch (J.), *L'idée herméneutique de la raison*, op. cit.

• Orugues (E.), *Le discours et le symbole*, Aubier-Montaigne, Paris, 1962.

• Roudot (P.), *Histoire et vérité*, Seuil, 1955, 2ème éd. Paris, 1998.

• Ruzar (P.), *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, 1969.

• Van Esbroeck (M.), *Herméneutique, structuralisme et exégèse*, Desclée, Paris, 1969.

• Vatimo (G.), *Éthique de l'interprétation*, La Découverte, Paris, 1991.

(3) في الفرق بين التفسير والتأويل في الفكر العربي الإسلامي، راجع الذهبي (محمّد حسين)، (مرجع سابق)، ص 13-22.

(4) لقد اعتقد أهل الباطن من الشيعة والمتصوفة هذا المعتقد وذهبوا هذا المذهب، إذ اعتبروا المؤول في تعامله مع النص، بمثابة من يبحث عن معنى مخفياً، ديس الأزل والمطلق. لذلك ليس انكث متصوفاً لهذا الفعل، بل هو فعل محصور في دائرة الإساءة لدى الشيعة الإمامية وفي دائرة القطب لدى المتصوفة، فهم بذلك يضرعون المسقولة الذائفة - لدى المسلمين - على قدرة الفرد المسلم على فهم نفسه وفكّه فيه ما دام نزوله بلعه أمه ولسان قرمه، بأناً ووضوحاً، كما يرددون بتصورهم هذا على أهل الأثر وأصحاب الرسوم من الفقهاء والمحققين الذين أدموا الفصل والأولوية في استلاك الحق وحياة المعلق، لا يكون جلاؤه إلا عبر أصداء قلوبهم. لتستكمل بالأصل ولاعتقادهم به.

راجع محفل هذه المصايا، الذهبي (محمّد حسين)، (مرجع سابق) وحاشية الحرم الثالث، ومه بطر الفصل الخامس (نشر القزمية)، ص 3-82 وكذلك السليبي (ماتله)، (مرجع سابق)، وحاشية سديتها عن التفسير الإشاري، ص 51-53. وكذلك حديثها عن التفسير شيعي، ص 53-58. كما يمكن العودة في الإطار معه إلى الأعمال التالية

Am, «Sunrise, Sufisme, Chiisme», in *Encyclopedia Universalis* version 10, (C-D).

الحديث والمعاصر، صرّح من التبدّل صار بمقتضاها مفهوماً يجاوز الحقل القديم، ليعرّف حقولاً معرفية أخرى، إذ لم يعد آلة مفصّلة، من غداً مفهوماً مفتوحاً بمقدّر الإنسان بأسئلة تستجمع من أبعاده وتستمدّ من دواخله، يؤوّل بها وجوده ويقرأ من خلالها ممكنة. بشأ مكتوباً أو قديماً غائماً⁽²⁾.

إنّ التحول الذي طرأ على الفكر العربي الإسلامي، علوماً وديانةً وعلومياً نقديةً جماليةً وعلماً نظرية، أثر تأثيراً مباشراً على سياقات النصّ التفسيرية، فعدّد معناه وفتح مذاهب النظر فيه.

راجع أصول هذه التقلّبات الحادثة في الفكر العربي الإسلامي وأدورها في توجيه أساطيل التأويل وانفصاح حقله ومجالاته، المصنّف (محمّد حسين)، التفسير والمفسرون (مرجع سابق)، وخاصة الجزء الأول، وكذلك بروكلمان (كارل)، المذاهب الإسلامية في تفسير الفرق الكريمة، ترجمه عليّ حسن عبد القادر، دار العلوم، 1944.

وكذلك الكافي (محمّد)، جلد العقل والقلوب في منابع التفكير الإسلامي، (مرجع سابق)، وخاصة الجزء الأول في الفكر القديم.

وكذلك ابن عاشور (محمّد العاطل)، التفسير وروحه، (مرجع سابق)، وخاصة حديثه عن أساءة التفسير، ص 15-20.

لقد طرأ على مفهوم التفسير في الحقل المعرفي الحديث والمعاصر تبدّل وتحول جعله مفهوماً يجاوز الحقل القديم إلى حقول معرفية أخرى كالفلسفة والأساطير جيا، إذ صار طوله تحقّق الكائن في كليته وآله بها يستطيع أن يجابه طواري وجوده الذبوبي المعيش والأحزوني الممكّن.

ولقد آثف المنفكرون الغربيون في علمي التفسير والتأويل قديماً وحديثاً، مؤلفات شتى، بينها جلة هذا العلم ودوره في تأويل منزلة الكائن في الكون وما يحيط بوجوده من موارد وروايات.

راجع في ذلك نمطيناً لا حصراً: Ari, «Interpretation», Fédida (Pierre), in: *Encyclopédie Universelle, Perron 10*, (C-D) Ari, «Hermeneutique», وكذلك: Dupuy (Bernard), op. cit.

وقد طرح المؤلفان، كلّ داخل نظامه المعرفي، جملة من القضايا النظرية اللاتظة مهدين المفسّر، انبساطاً وتوسّداً من جهة المصاح ومن جهة القوانين والأسئلة.

انزول/المنعزل، حدود الشطّيع (الافترة لتفسيره) إلى المورّد النفسي والعقد الروحي والفرقة الزمنية لدى سحره العلامات وتكتّمه الحوامل، نصوحاً أو طواهر (الافترة) الهرميّة.

كما يسرّ الاستعداد، لموتوف على شك علمي التفسير والتأويل، لويس ومشاغل، شطيراً ومسارة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، بالمراجع التالية.

وما اتشعل المسمين بعضهم يفترونه ويؤزلونه⁽³⁾، سوى اتشعل بالحقيقة تنابع ونلاحق تصوعها إمكانات وتقولها انترصات يصير مقتضاها النص المؤزل - بوصفه إمكاناً تأويلياً لحقيقة لذنية هي وديعة في اللوح المحفوظ، معنفة، بجلوه النيتون أولاً، ليمكنوا أنناعهم منها ترشيعاً واصطفاة في طور ثاب⁽⁴⁾ - متعنذاً متكثراً.

وهذه الحقيقة، عمل على تثبيتها، منطرون غامروا في حنول التأويل نظيراً وإجراء، حتى غدا النص المؤزل عندهم عتبة أولى لا يتجاوز ذلك المقدار، يتخطاها المؤزل إلى مجالات ترحب وتُشع بمفعول مساوات تأويلية تلقى على

• Aulagnier (P. Castoriadis), *La violence de l'interprétation*, P U F, Paris, 1975.

• Berthel (P.), *Interprétation du langage mythique et théologique biblique*, Brill, Leiden, 1964

• Greisch (J.), *L'âge herméneutique de la raison*, op. cit.

• Origues (E.), *Le discours et le symbole*, Aubier-Montaigne, Paris, 1962

• Ricoeur (P.), *Histoire et vérité*, Seuil, 1955, 3ème ed, Paris, 1998.

• Ricoeur (P.), *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Seuil, 1969

• Van Erbeek (M.), *Herméneutique, structuralisme et exégèse*, Desclée, Paris, 1969.

• Vattimo (G.), *Éthique de l'interprétation*, La Découverte, Paris, 1991

(3) في طريق بين التفسير والتأويل في الفكر العربي الإسلامي، راجع الذهبي (محمّد حسن)، (مرجع سائق)، ص 13-22.

(4) لقد اعتد أهل الباطن من الشيعة والمنصوفة هذا المعتقد وذهبوا هذا المذهب، إذ اعضروا المؤزل في تعامله مع النص، بمثابة من يبحث عن معنى محيياً، دفين الأزل والمطلق. لذلك ليس الكلّ سدوياً لهذا الفعل، بل هو فعل محصور في دائرة الإمام لدى الشيعة الإمامية وفي دائرة القطب لدى المنصوفة، فهم بذلك يضيرون السقولة الفائدة - لدى المسلمين - على قدوة الفرد المسلم على فهم نفسه وفكّ عبه ما دام نزوله بلغه أهله ولباس قومه، بياناً ورموحاً، كما برؤون بتصزيهم هذا على أمر الأثر وأصحاب الزموم من الفقهاء والمحدثين الذين اذعوا الفصل والأولوية في املاك النص وحجارة المطلق، لا يكون جلاؤه إلا عبر أحبار قلوبهم، لتسكهم بالأصل ولاعتقادهم فيه.

راجع مختلف هذه القضايا، للذهبي (محمّد حسن)، (مرجع سائق) وحاشية ابنه الثالث، ومه يطر الفصل الخامس (تفسير الصوفية)، ص 3-82 وكذلك السبي (ماتلة)، (مرجع سائق)، وحاشية حديثها عن التفسير الإشاري، ص 51-53. وكذلك حديثها عن التفسير الشيعي، ص 53-58 كما يمكن العودة في الإطار منه إلى المقالات التالية

Art, "Sunnisme, Sufisme, Chiisme", in *Encyclopedia Universalis*, version 10, (C-D).

انغمس بجلى بها غيبه ويعد من خلالها خرسه.

ولما كانت التفسيرات والتأويلات، إمكانات لحقيقة مدفونة في أول النص، مستبأة من المطلق، كان تعهد المدونات التفسيرية في محاري المعكر العربي الإسلامي، تعهداً لا تحصى الكتب المشعولة بذلك، بل تقدره وتقاربه⁽⁵⁾ وفي ذلك دلالة على أن الحدث التأويلي حرمة دؤوب ونمط من المقاربات التي تتخذ فيها ظواهر الوجود وعلاماته ورموزه، مادة لأسئلة المؤول وحدوسه، الأمر الذي نفسى بتعهد ملابح الفكر الإسلامي بطلاً ويخلاً، أشيعاً وطوائف⁽⁶⁾ مدار جميعها على تفسير النص وتأويل آيه، إدراكاً للحقيقة في أصلها ومقاربة للجواهر في نبعها.

ولما كان لمذاهب الفرق الإسلامية أثر في توجيه مسارات التأويل ومآلاته⁽⁷⁾،

(5) من كثرة السموات التفسيرية عدداً ومذاهب، راجع في ذلك السليسي (سائمة)، (مرجع سابق)، إلا فلت جدلاً أحدث فيه التأليف وعددت الرجال الذين لهم علاقة بتفسير القرآن وتأويل سروره، ص 26-29.

كما يمكن النظر في كتاب الضمّي، (مرجع سابق)، حيث تابع هذا العلم مساعفة نردة المدونات إلى الأعلام والدارس وتبين عن كثرة ما ألف وتعهد ما صنف، قديماً وحديثاً.

(6) عن نقرع علم التفسير في الثقافة العربية الإسلامية، رجالاً وأعمالاً، راجع في ذلك المؤلفات التالية.

- الضمّي (محمّد حسين)، التفسير والمفسرون، (مرجع سابق).

- ابن عاتور (محمّد القاسمي)، فقه تفسير ووجهه، (مرجع سابق).

- السليسي (ثالثة)، التفسير وملعبه، (مرجع سابق).

(7) عن هذه الفرق وما صنف في شأنها العلماء من مقالات وكتب مفردة تبين عن خطورتها وتكشف عن مكانتها في الفكر العربي الإسلامي، راجع المؤلفات التالية.

- الأسفراي، كتاب تفسير في القرنين وتفسير الفرق الفاجية عن الفرق المالكين، نجح.

- محمد راهد الكركري، القاهرة، 1955.

- الأشرقي، مقالات للإسلاميين وانتلاق المصنّين، نجح، ط 3، بيروت، 1980.

- المصاوي، السبل والقيل، نجح، ط 1، بيروت، 1970.

- ابن حرم، الفصل في السبل والأصواء وقيل، نجح، عبد الرحمن حليمة، القاهرة، 1929.

- شراي، اصطفت فرق المسلمين والمشرقيين، مراجعة، سامي لشار، القاهرة (د.ب).

- الشومستاني، كتاب العمل وقيل، نجح، محمد متع الله مدرا، ط 1، القاهرة (د.ب).

سوف نرى في مقامنا هذا برصد الانماط الجتماعية وصبط أجلى التباسات التي أتمها مفترسو المذاهب وأعلام المجاري التفسيرية وهم بمارسون أعمال التآويل على نص غد بإجماع الساحتين شرقاً وغرباً، عرباً وأعاجم، ذا أثر في تحويل الذهنية العربية وتبديل تصوراتها الزمنية والاجتماعية والتنظيمية والتصورية، ممدداً ومزكياً.

وبما أن كتب تفسير القرآن كثيرة كثيرة رجالها، عديدة عدد مذاهبها ومدارسها، صُنفت تلك المذونات في مجاري وبؤيت أدفاق ذلك اعلم في فروع وصاح (9) من شأنها أن تسهل للدارس طريقاً وتهدي للسالك رقيقاً يجعله بجشاز أهوال الطريق

« - انقضى، كتاب المصالحات والقرن، نج، محمد جواد مشكور، طهران، 1963.
- السلطاني، كتاب التفسير والرد على أهل الأهواء والبلع، نج، محمد زاهد الكوثري، القاهرة، 1968.

- التوبخاني، فرق الشيعة، نج، آل بحر العلوم، النجف، 1936.
(8) عن أثر النص القرآني في الثقافة العربية، اعتقادات وتصورات، واجمع في ذلك اسؤلمات التالية:

- أبو زيد (نصر حامد)، مفهوم النص، (مراجع سابق).
- هابس (عبد الحماد)، المنطقة في الإسلام، العقل الفقهي الشافعي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، ط 2/2000.
- Art, de Coran, Blachère (Régis), in *Encyclopedie Universale*, version 10, (C-D).
- Blachère (R.), *Le Coran*, coll. Que sais-je?, P U F, 4e ed, Paris, 1976

إذ يقول، في هذا المقام، بيان لفظه:

«Considéré (Le Coran) non comme une simple «Ecriture inspirée», mais comme un message reçu directement de Dieu, le texte coranique a donc été un élément capital dans l'organisation des sociétés musulmanes, du premier siècle de l'hégire à l'époque contemporaine» op. cit.

- صرود (حناني)، من تحليلات الخطاب البلاغي، (مراجع سابق)، راجع خاصة مقال «ملاحظة Rhétorique» في الحفظة المعرفية للمصطلح، ص 101-138، إذ يقول قلم إن القرآن جاء حجة الجمع ومعمد كمن حكم وأصل كمن نصية ومرجعها يستغرق نشة وظاهر حكمه إلا ما أشكل وأجود إلى التآويل (،) وكان أن أصبح القرآن معرود هذه الثقافة وأصلها المعتمد في الدين والأدب، يؤثر في كل شيء من المعاملات إلى النظام الزمني والمكان...» ص 116.

(9) لقد هدانا، لصيف الفكر الإسلامي إلى مجاري ثلاثه، ما ذهب إليه محمد الكائن في كتابه جدول العقل ونقل في منابع التفكير الإسلامي، (مراجع سابق)
وهذه الغصة - كما سبق أن ألمعنا في المس - صمة إسرائيه مساحية، إذ إن هذه

ومعظم الشعر في رازي هذا العلم الكلي، المتراكم، رجلاً وأعمالاً⁽¹⁰⁷⁾. واعتاد هذا التصيب والتنظيم الذي جرى عليه من سقا في فروع المعرفة وتعلمه، مثل على هذا المجري التفسير في معنى المجري الأثري تعلم مرر وعلا ويأثر بقى رجلاً، أما التعلّم فهو محمد بن جرير الطبري⁽¹⁰⁸⁾ وأما الأثر فهو جامع

المجدي كثيراً ما يلاحظ تماثلها وتصهرها داخل التحلل المعرفي العربي الإسلامي وفي بصر الأثرية الثانوية الوافدة، فأصحاب الأثر مثل الطبري يستجيبون بحجج أهل النظر ونوشو... من جهة في التشيد والرهبة والأمر نفسه بالنسبة إلى أهل النظر، إذ يستدور في تحريكاتهم وتؤلاتهم أية من الأي أو حكماً من الأحكام إلى السرورات والمؤنورات، قولاً لعدة وتعدية صادرة ومراجع معكسة. تتاحل الأسس بالي في الثقافة العربية الإسلامية بدءاً قهراً، يكشفه تقديب النظر في النصوص والمؤنورات التي تراث هذه الحضارة.

وهذا التقاض، إذ فرق قراءة إحصاء وتأويل، تلى الوقوف منه على الشؤون الجامعة التي تتحكم به النواظر الفكرية ونوة إليها التكت النظرية داخل سبيح الثقافة لعدة. من كذا على التفسير في الثقافة العربية الإسلامية، رجلاً وأعمالاً، قديماً وحديثاً، راجع في ذلك:

- لشعبي (محمد حسين)، (مراجع سابق).

- الشبلي (نقطة)، (مراجع سابق).

- جونغشبير (أجس)، (مراجع سابق).

(108) عن ترجمة الطبري وصورته في عصره وموقف الناس منه، راجع في ذلك المؤنورات التالية:

- لصفاني (أبر حمر)، لسان الميزان، طبع الهند، 1331 هـ، ج 5، ص 100-103.

- الشكفي (أبر حمر)، طبقات الشافعية الكبرى، الحبيبة، ط 1329 هـ، ج 2، ص 131-138.

- من حركات، وثبات الأعيان، الأمية، 1299 هـ، ج 2، ص 232.

- المعرفي (أبر حمر)، معجم الأسماء، مطبعة عيسى الحلبي، 1936 م، ج 18، ص 40-94.

- المعرفي (أبر حمر)، (مراجع سابق)، ج 1، ص 205.

- أبر حمر (أبر حمر)، (مراجع سابق)، ص 39-45.

- Art, «Tabari», in Encyclopædia Universalis version 10, (C-D).

- Gilliot (C), Exégèse, langue et théologie en Islam, l'exégèse Coranique de Tabari, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 1990.

- برحه الطبري من تفسير الطبري، مشورات محمد علي بيصون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1997/2.

البيان في تأويل أي القرآن⁽¹²⁾

إن هذا الاختيار التمثيلي لا يعني أن هذا المحرى لم يشعله، سوى ذلك الغلم ولم يدرج داخله، سوى ذلك الأثر⁽¹³⁾ وإنما مرّد ذلك إجماع القاسيس على حاصل معاده أن الطبري «هو أول من فسر بالمأثور في جامع البيان في تأويل أي القرآن»⁽¹⁴⁾ وأن تفسيره «هو التفسير الذي له الأولوية بين كتب التفسير، أولوية زمانية وأولوية من ناحية الفن والصناعة (...) فكان عمدة المتأخرين ومرجعاً مهماً من مراجع المفسرين على اختلاف مذاهبهم وتعّد طرائقهم»⁽¹⁵⁾.

- (12) أبو جعفر (محمد بن جرير)، (ت 310هـ)، جامع البيان في تأويل أي القرآن، بيروت، ط 1/ 1992، ج 12. كد نعتند مدونة الطبري المسطرة على قرص مميّط (C-D)، الموسوعة القرآنية، «إصدار شمري»، شركة الحادي.
- (13) نقد اندرج دحل هذا المحرى التفسيرى، جمع من الرجال وكمن من الأعمال، نذكر أهمها ومرة برره.

- بحر العلوم لأبي الميث سمرقندي (ت 379 هـ).
 - الكشف والبيان من تفسير أي القرآن لأبي إسحاق العيني (ت 427 هـ).
 - معالم التنزيل لأبي محمد الحسين الهروي (ت 510 هـ).
 - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لآمن عطية الأندلسي (ت 546 هـ).
 - تفسير القرآن العظيم لأبي الفداء الحافظ بن كثير (ت 774 هـ).
 - الجواهر الحسان في تفسير القرآن لعبد الرحمن السعدي (ت 876 هـ).
 - البز المستور في التفسير المأثور لجلال الدين السيوطي (ت 911 هـ).
 ولما كانت ضرورات المصحقضي أن تتخلل المثل من تلك الأعمال والقرآن من أولئك الرجال، وقع اختيارنا - أسوة بإجماع أغلب من مبنا في التأريج لهذا العمل وتدقيق النظر فيه أساقاً وقوابيس - على الطبري، رجلاً وعلى جامع انبياء أثر، لما يظوي عليه هذا التفسير من مادي وقوابيس يمكن انطلاقاً منها التأريخ لهذا المحرى التفسيرى المهندي بالأثر شيئاً في الترحيح والمزاوية سداً في التصحيح، إضافة إلى كونه أول الآثار المسونة صر هذه الدائرة التفسيرية

لمريد التضرر ما ألف في هذا المحرى التفسيرى أندي يعد الطبري رأسه، واسع الدهمن (محمد حسين)، التفسير والمفسرون، (مرجع سابق)، وحاشة ج 1، ص 152-254.

- (14) السبكي (بائلة)، التفسير ومذاهبه، (مرجع سابق)، ص 38.
- (15) الدهن (محمد حسين)، التفسير والمفسرون، (مرجع سابق)، ص 209-210.

1- في مفهوم التفسير الأثري وقضاياها

أ- مفهومه وحدته

يُعرِّف أحمس الفارسون في حذ التفسير الأثري مفهوماً وقضايا⁽¹⁶⁾ فإنهم كادوا أن يجمعوا على كونه يقوم على تعقيب أخبار مروية عن الرسول أو صحابته نُسِرَ لها أو بُنِيَتْ معنى لفظ قرآني (...) إله منهج يستمد أسسه من علم الحديث⁽¹⁷⁾ وقد شهد هذا الفن تحولات أدركت مادته كما لا مست منزلة داخل حقول المعرفة الإسلامية⁽¹⁸⁾ وليس يعنيها من تلك التحولات تماثلها بقدر ما تعيننا ثمراتها وآثارها التي خلقتها هذا اللون التفسيري من قضايا ومشاكل، عندما غدا علماً له قوانينه التي حكمه بنسب عن أجواره من المعارف الذبئية المتداولة في تلك الحقبة، مثل علم الحديث الذي حوى هذا العلم وستر مظهره وحجب مفهومه وغيب استقلاله، زماناً طويلاً صيره فرعاً من فروعه وحاشاً على منته⁽¹⁹⁾ ولم نجد من بليغ الأمثلة على ذلك - أسوة بمن سبقنا في التأليف في مثل هذه القضايا - سوى مؤلف الطبري جامع البيان الذي خلص فيه هذا العلم وتمخض، فاستقام حذّه ووضح مجاله⁽²⁰⁾.

(16) لملاحظة هذا الاختلاف المثار على التفسير الأثري مفهوماً وقضايا، راجع، الذهبي (محدث حبير)، (مرجع سابق) وحاشية حديثه عن حدود هذا النوع التفسيري ومراحلته وبقائه التي نيزع عبرها مفهومه ووسعت مجالاته لبحوي علوماً غير التي أثرت عن الرسول مثل أنوار الضحاة والتبيين وإلى أي مدى نعت تلك المؤثرات موصولة بالذرية أم معلنة بالزوايا، ص 152-154.

(17) الشلبي (مفتة)، قصير ومفصل، (مرجع سابق) ص 37.

(18) نفسه، وحاشية حديثها عن تحولات هذا الفن، تعني علم التفسير. فبعد أن كان مادة مرفوعة داخل علم الحديث، غدا علماً قائماً برأسه مفيداً للعداء، فائقة في بار هذا التحول الثوري على هذا العلم أظهر التفسير باعتباره علماً، لما بدأ يستقل عن سائر المشاغل التي نها صلة بكنز القرآن⁽¹⁾ ص 34.

وكذلك أبو عمرو (محدث المفصل)، (مرجع سابق)، ص 44.

(19) سابق، والسليبي، (مرجع سابق)، وابن عاشور، (مرجع سابق)، وحاشية ص 44.

(20) لقد خلص التفسير مع الطبري في جامع البيان، إلى علم ذي قواعد ومبادئ، راجع في ذلك، الذهبي، (مرجع سابق)، السليبي، (مرجع سابق)، ابن عاشور، (مرجع سابق).

ب - قضايا ومشاكله

يعتبر الأثر الأصولي على اختلاف مظاهره وأشكاله مبدأ أساسياً في الحديث عن قضايا التفسير الأثري ومشاعله⁽²¹⁾ نظراً إلى كونه موخهاً - لدى المعتضدين في صحنه والقائلين بشرفه - من موجّهات الفهم وعنة من عتبات تأويل معاني النص اضرأني وتخريج آيه ومكاشفة مقاصده ما ظهر منها وما خفي.

إن الاعتقاد في سلطة الأسلاف أصلاً وتوابع، موارث ومأثورات، أحدث آثاراً بينة في مدونات التفسير بالمأثور من جهة توجيه التأويل إلى مسالك لها في منابع الأولين - رمز الضفاء والاستقامة والتمام - ما يبرزها أو يرشح قيامها أو يدمم وثاقها، لذلك كان الأثر هو الأصل في التخريج حتى وإن كان مشكوكاً في صحیح نسبه إلى من ينسب إليه الخبر أو ترد إليه الرواية، سنداً في شأن حكمة قرآنية أو فضيلة لذنية أو قاعدة لفقهية⁽²²⁾.

وليس التنبسط في القضايا التي يمكن أن تحدث عن هذا النوع التفسيري تبسطاً مسهباً مطلقاً، طلبنا ومقدّرنا، بل إن تلك القضايا المتمثل أهمها في سلطان الأثر والسلف أعمالاً وأقوالاً توظف في هذا المقام النظري المحصوص المدار على الججاج في مجرى الرواية والأثر، توظيفاً ينجلي بمقتضاه أثر تلك المبادئ

(21) الذهبي، (مرجع سابق).

(22) تبدو سلطة الرواية المستندة، شديدة الوقع على تأويلات الطبري بوصفه رأس هذا الملعب، إذ نجد في أسانيد أعلاماً اشتهرت أسماؤهم وذاعت ألفابهم، فادسجوا ضمن «سلسلة الذهبي»، (مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر)، كما نجد آخرين جهلت أسماؤهم وغابت ألفابهم، فادسجوا ضمن «سلسلة الخزف»، (الكلبي عن السدي عن ابن عباس)، حسب - رغم ذلك - إليهم روايات وتنسب إليهم أخبار.

وهذا دليل على أن للإسناد، وظيفة تتجاوز انطباعه إلى مرتبة عبرها لها علاقة باستراتيجيا المنحاح، كي يصفني على المروئي من الأخبار والحاصل من التأويلات، فسرّاً من انبشروعية الزمنية، نجبر نفاق تلك السرويات وترشح صلاحها ونعاد أمرها في الجمهور الذي يستقبلها وفي المنقل الذي يتلقاها، وهذه الوظيفة هي التي سمح على يد وحوها واستحصا أكتاتها في بحثنا «الججاج»، أنماطه وبساتينه، في جامع البيان حيث تكون الرواية السددة، حجة سلطة Argument d'autorité، يقع بها المنحاح الطرف المحجوج أو يبرّه من حلالها

وعدى تلك القضايا في أنواع الحجج المستخدمة وفي أنية الخطاب المنجزة وفي سياسات الدول المثبة تحليلها خصوص المذونات وتطوع بها أنظمتها⁽²³⁾

II - الأثر والسلف ودورها في توجيه الخطاب وتكوين استراتيجياته

لما كان المنوال الجدلي الذي نهدينا بعض تعاليمه في هذا العمل، يعتبر الحجاج مقولة لغوية مرثية، لها وصل بمقامات الخطاب وسياقاته⁽²⁴⁾ وليس منصورة على رصد تفهات الخطاب ووسائله التي يعمد إليها المحاج لدحض رأي أو ترشيح معتقد يقتنع به المخاطب أو يحمل على تجليه وإفكاحه⁽²⁵⁾ كان البحث

(23) في أثر سلف التقليد Tradition، في سياسات الجدال وفي توجيه أساط الخطاب عامة، راجع في ذلك، نيلاً لا حصراً التراجع التالي:

- Amossy (Ruth), *L'argumentation dans le discours*, op. cit.
- Bonnewitz (Patrice), *La sociologie de P. Bourdieu*, P.U.F., 2e éd., Paris, 2002.
- Fedida (P.), op. cit. (*Art, interprétation*).
- Mannoni (G.), *Islam: les sciences religieuses traditionnelles*, in *Encyclopaedia Universalis*, version 10, (C-D)

(24) في الحجاج مقولة لغوية ترشح عنها جملة من الأعمال يوسع منها جميع من الآثار لها علاقت بعلامات اللغز وسياقات الخطاب، راجع:

- Amossy, op. cit.
- Eemeren et Grootendorst, op. cit.

(25) نجد ضمن هذا التصور للحجاج، عدى لشريف بولمان، إذ يقول:

«L'étude de l'argumentation analysera les techniques discursives permettant de provoquer ou d'accroître l'adhésion d'un auditoire aux thèses qu'on présente à son assentiment», in *Encyclopaedia Universalis*, version 10 (C-D), (*Art, Argumentation*).

إذ مع السلف الذي يحضر الحجاج في دراسة التفهات الخطابية التي يعمد إليها المحاج، لإثبات المخاطب برأي أو فكرة أو جعله يمدد بها، ليس كافياً لمرتب الحجاج، سعوى لغوية مكرمة تعمل في تشكيلها هواعل مقابلية وسيابية محتلفة، لها أثر في تكوين استراتيجيات المحاج القولية والمنهجية والفكرية عامة، صغر عن ذلك ضرب من الترجمة «Dramatique» يبرح من القول والفكر عن الحدود المرسومة لها رسماً مصطنعاً مسألاً ولعل هذا الأمر هو الذي حقا صغر من نظراً داخل دائرة هذا العلم، إلى استئذان جملة من المراجعين التي لم تعد تنحصر الحدث الجدلي في إطار المنطق والاستدلال محض وإن كان فيه صغر سها، ليصلوه بدوائر أخرى لها علاقة بمحتمل الوقوع كالمخاطب والأهواء والسياسات.

فيما للأثر والسلف من أفعال في توجيه خطابات المؤولين الناتجة عن تفاعل يحدث بين النصّ المؤول وآلانه المفسرة/الواقعة من جهة كونها جمعاً من النصوص يستحصرها المؤول ليحللها بها عيم النصّ ويدحر به صاب معناه ومعيق مجلده⁽²⁶⁾ ممكناً، لا بل ضرورياً وشرعياً لأطراف حضور شكله وحلله مظهره في هذا النوع التفسيري المهندي بالأثر جهةً وبالسلف قاعدةً ومستنداً في تخريج أي القرآن أو القول فيه برأي. ولستنا نعتبر الأثر والسلف حاصلين مدركين، بل نعتبرهما قيمتين موقولتين يجزئان ويحدثان، دورهما في كونهما سلطتين فاعلتين في الجمهور فعل الزمزم في الذاكرة يمتد في الناس تجريداً وتصوراً دون تضرر به أو إدراك له⁽²⁷⁾.

وقد تجلّت سلطة الأثر والسلف في مدونات التفسير بالمأثور كما يدلّ على ذلك نعته استغراقاً وعموماً وفي جامع البيان مثالنا أنموذجاً، أشكالاً ومظاهر كان أعينها الإسناد وهو عبارة عن عملية يقوم بها الزاوي تتمثل في إنشاء غيبط وأصل بينه وبين مصدر الخبر وهذا الغيبط هو السند⁽²⁸⁾.

* إن هذه الفروع النظرية التي أدخلت على حقل النظرية الجماعية، حداثاً ومجالات هي التي كثرت سل المتأثرة فيها ووسعت مجالات النظر داخلها. راجع في ذلك مثلاً مقاربة كل من إيتيرن وجروندورست التداولية الجدلية وكذلك مقاربة أموسني التداولية التفاضلية، إذ اهتمت هذه الأخيرة، الجعاج مقولة لتجاوز الأنماط والجمال، تتلامس تحوم النصوص والحطبات، بوصفها كلاً جامعاً وحاضناً شاملاً مختلف الفئات، لمربة كانت أم مفانية.

(26) عن التفسير راداً من دواهد توسع مفهوم النصّ في الثقافة العربية الإسلامية، راجع نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، (مرجع سابق).

(27) من عمل الزمزم ووظائفه في المجال والذاكرة، راجع على سبيل المثال المؤلفات التالية:

- Art. «Symbole», Jumeux (Dominique), in *Encyclopedia Universalis*, version 10, (C.D).
- Beigberder (O) *La symbolique*, coll. Que sais-je? P.U F, Paris, 1957, 6e ed., rev.

• Cassirer (E), *La philosophie des formes symboliques (philosophie der symbolischen Formen)*, 1923; trad. Hansen Love (O), Lacoste (J.-Y) et Fronty (C), 3 vol. Minuit, Paris 1972

• Jones (E), *The theory of symbolism* Londres, 1958

• Ortegues (E), *Le discours et le symbole*, op cit

(28) العاصمي (محمد)، الخبير في الأدب العربي، دراسة في الشريعة العربية، (مرجع سابق).

وعددا حصول السلطة الأثر والتأثير متعلّق في الإسناد شكلاً حاوياً، إذ كان
«الإنسان» له أسبق في الحديث النبوي ونشأته فيه أعظم منها هو في الزبانية
الأول⁽³¹⁾ كما تصاف إلى هذا الشكل، أشكال أخرى تحلف مرثية وتساير مرثية
مثل المأثور الشعبي والتأنيدي وأقوال الضحابة والتابعين وغيرهم ممن أوكل لهم
سلطان الاعتماد ومؤسسته البرزاقية والجنة والزفة والهشة والمكانة والمرثية⁽³²⁾
لذلك دفع علماء الزبانية ومؤثرو الأسانيد إلى استبان شروط تنظم تداولها ونعتمد
مجالها وترشح فاعليها⁽³³⁾ فصلوا في ذلك الكتب والنوالمف⁽³⁴⁾ لكي يحافظوا
على مصادر المنح وسبع الاستجلاب، نقيّة لا يكثر ماها الوضع والتقول، الزيادة
والزنى⁽³⁵⁾ وما يمتدنا من سلطان الزبانية آثارها وأفعالها في توجيه مسارات الحجاج
توجيهاً يجعل خطاب المنصر صدى لتلك التعاليم، ينحز عنه لدى أولئك
المعتقدين في وثائق الأثر وسطوته صدام وصراع مع المحسوبين خصوماً ولقاء
مستحزون أو ترسم أطيافهم تخيلاً وانراضاً⁽³⁶⁾.

وذلك فنقد كتب تفسير القرآن وفق هذا الاعتبار النظري، مثلاً وبياناً على نمط جغاهني، يصنع التفاعل بين المذاهب⁽³⁵⁾ ويجريه التحاور بين ما لتلت المذاهب من أسس فكرية وعقدية نخبرنا بها أصداء الخطابات وتجلوها لنا أسبى الكلام سياساته⁽³⁶⁾.

(29) 230 卷

(34) C_{10}H_8 1,2,3,4,5,6,7,8-octahydroanthracene

(31) غف، ص 231-234 (مرآة التحصيل / شروط الأفاء).

(32) ٢٢٨-٢٢٩/٥.

(33) عن ثمر الترمذى في الأستاذية وما يداخلها من دسّ ونفسيس (الإسرائيليات مثلاً)، ص 203-179.

(34) عن الجمهور في الحمام، صنفه ودرأه ووظائفه، وأسماء في ذلك. *Amosy, op cit*

Preleman, *L'empire rhétorique, Rhétorique et argumentation*, Vrin, 2e éd., augmentée d'un index, Paris, 2002, Chapitre II (L'argumentation, l'oratoire et son auditoire, p. 23-39).

(35) عن الحجاج تعاملًا تداربًا، يحصيه النظم وتؤثر فيه أفعاله، راجع خاصة إلى
وحدود تدرس (مراجع سابق).

(36) *مرجع سابق*.
 عن أثر الاعتقاد المذهبي في توجيه المصادر التأويلية، راجع امر عبد الحليل (مصدره).
مرجع سابق.

III - الججاج في جامع البيان: أطره ومنطقاته وتقنياته واستراتيجياته⁽³⁷⁾

نُسى في هذا المقام بدراسة الحجاج في خطابه جامع البيان من حيث الأطر والمطلقات ومن حيث التقنيات والاستراتيجيات. وهذا المحسى في البحث برمي من ورائه إلى استكشاف أنظمة الخطاب الججاجي في جامع البيان وتجليه الضامت فيها من العقائد المذهبية والرؤى الأنطولوجية التي يبطها الخطاب ولا يصرح بها إلا لمحا وإملاء⁽³⁸⁾.

1 - الأطر الججاجية

لقد أدار كل من بيرلمان Perelman ونيثكا Tyleca أطر الججاج على حذو وتعريفه: موضوعاً وغاية، فحصرنا موضوعه في «درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات أو أن تزيد في

(37) لقد استلهم هذا الاختيار المساهمي. لدراسة الججاج في جامع البيان عامة وفي تفسير سرورة البقرة خاصة من مقالة صولة (عبد الله)، الحجاج: أطره ومنطقاته وتقنياته من خلال المصنف في الحجاج - الخطابة الجديدة لبيرلمان ونيثكا، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في الثقيلة الغربية من أرسطو إلى اليوم (عمل جماعي)، (مراجع سابق)، ص 297-350.

كما أصب، إلى تلك المداحل الثلاثة مدخلاً رابعاً ستهناه الاستراتيجيات الججاجية. من جهة ما لهذا المدخل من وظائف وأدوار في تلك مغالقات المدونات التفسيرية/القانونية، وكذا بقى على طرائق تعامل المسترس/المؤزّلين مع حقائق النص القرآني والقرّوج لها باعتبارها عقائد مردية ينصر لها المحاجّ/المؤزّل، يقع بها المطيعين ويكث من حلالها المتأولين. كما يمكن أن نلصق أسماء هذا المصح في كتاب

Perelman, *L'empire rhétorique*, op. cit.

(38) عن صمت الخطاب ومضموره ولجع في ذلك المؤلفات التالية:

Foucault (Michel), *L'archéologie du savoir*, Editions Gallimard, Paris, 1972

وقد عزب هذا الكتاب بعرف (سالم)، حرميات المعرفة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، انذار البهلاء، «المغرب»، ط 2 / 1987 (صفحة)، إذ يقول في سياق حديثه عن الانطامات الخطابية «إن كل خطاب طاهر، ينطق مرّاً وجعبه من شيء ما ثم مرله وهذا أساسى قوله، ليس مجرد حملة سم التلغظ بها أو مجرد نص سيقت كتابته، بل هو شيء «لم يقل أبداً» إنه خطاب بلا نص وصوت هامس ضمن أسمة وكتابة ليست سوى مظهر

عنها»، ص 25

مرجة ذلك التفسير⁽³⁹⁾ ورطبا عايتة فجعل القول تدعى لما يطرح عليها أو يزيد في مرجة ذلك الإدعان، فأنجع الحجاج ما وفق في جعل حجة الإدعان تقوى برجحها لدى السامعين بشكل يعينهم على العمل المطلوب إنجازه أو الإمساك عنه أو هو ما وفق على الأقل في جعل السامعين مهتئين لذلك العمل في اللحظة المناسبة⁽⁴⁰⁾.

إن الذي يعيننا من ضبط أطر الججاج في جامع البيان مبدئيًا غاية الجارية إلى تفريع القول والأهواء حتى تدعى ونسلم بما يلقي عليها من الأفكار والآراء، لعامة العمل بها أو الإمساك عنها⁽⁴¹⁾.

وهذا المنهج في النزأي يقضي منهاجيا، أن يعتبر الطبري صحاحا يشوخ بحطبه التصبري إلى جمهور يتلقاه فينفع به انفعال طاعة واستجابة أو انفعال رد وإدانة وذلك حسب مقتضيات المقام ومطالب السباق⁽⁴²⁾ واستحضار الجمهور في

- «Les prémisses implicites du discours argumentatif», in *la nouvelle dialectique*, op. cit., p. 71-82.
• Amossy, op. cit., chapitre 5 (Éléments de pragmatique pour l'analyse argumentative), p. 151-159. (*Le non-dit ou le pouvoir de l'implicite*), p. 151-159.
• Orecchioni (Catherine- Korebrat), *l'implicite*, Armand Colin, 3ème édition, Paris, 1998.

(39) صولة (عبد الله)، (الترجع السابق)، ص 299/5.

(40) نفسه، ص 299/59.

(41) من علاقة الحجاج بتفريع القول والأهواء حتى تدعى ونسلم، راجع على سبيل المثال

• *La nouvelle dialectique*, op. cit.

Chapitre 1 (*L'approche pragma-dialectique*), p. 7-17.

Chapitre 2 (*Points de vue et divergences d'opinion*), p. 18-32.

(42) في الترقب بين المقام والسباق، راجع على سبيل المثال، بوسب (أحمد)، تعتمد المعنى في القرآن، بحث في أسس تعتمد المعنى في اللغة من خلال تفسير القرآن، (مرجع صائب)، نشره إهداء لإطار العام للقول الذي يشمل دماء القول ومفاهيمه وحيوية الباث وهو السبق وعلائهم بعضها ببعض وكل ما يعرف أحدهما عن الآخر، ص 8 ومصر السبق أما بحث بوسب فتعود من أقوال نسقه وملحقه، ساهم مسراتها في تحديد معناه، ص 9.

والمقام والسباق، أثر حليل في توجيه مسارات القول الحجاجي وملووس استراتيجياته، لا الأمر بعد له صدى في كلام صولة (عبد الله) وهو يعرض أفكار ميرلمان وتينكا في الحجاج، إذ يقول «ومهما يكن من أمر، فإن عرض المعطيات، يسمى أن يكون»

بحث الججاج موضوعاً وعلماً⁽⁴³⁾ له أهمية تقوى نظراً إلى أنَّ الفعل الججاجي لا يحدث إلا إذا التقى طرفان إن واقعاً مدركاً أو افتراضاً ممكن⁽⁴⁴⁾ وهذا الالتقاء ينتج عنه صرب من التفاعل الذي تنصهر داخله ملكات الإنسان عقلاً وأهواء، تعمل بالخطاب فإما أن يقوى إذعائها أو ينتر⁽⁴⁵⁾.

وقد استن علماء الججاج لحدوث ذلك شروطاً ستكشف عنها في بحث المتطلبات. وحتى جعل كلاماً موصولاً بمقامه نعني رده إلى جامع البيان خطاباً ججاجياً، نشير إلى أنَّ جمهور الطبري الذي إليه توجه الخطاب جمهوران واججاج المنبثق عن ذلك ججاجان، أما الجمهور فعام يتقوّم بكلّ من آمن وأسلم ودان بهذا الطاري الجديد تعمق معرفته به تفسيرات وتاويلات يتيّبه وتكشف خباياه، وخاصّ يتقوّم بكلّ من أكر يان القرآن ونفعه من المذاهب القائلة بعكس

٥ = في المثال مطافاً لتفهام من أجل ججاج ناجع ناجع معاً، (المراجع المذكور)، ص 319.
(43) عن مكانة الجمهور في الججاج، موضوعاً مدرجاً في الخطاب وعلماً موصولاً بالتفسير والتجريد، راجع في ذلك من جهة التمثيل، المؤلفات التالية:

- Perelman, *L'empire rhétorique*, op. cit. (Chapitre 2, l'argumentation, l'orateur et son auditoire, p. 23-39).
- Amossy, op. cit. *L'argumentation dans le discours...*, op. cit. (Chapitre 1, l'adaptation à l'auditoire, p. 33-59)

(44) يمكن أن يكون الجمهور حاضراً في الججاج حضوراً فعلياً مدركاً كما يمكن أن يكون مجرّد استراتيجياً ججاجية يفترض وجودها المحتاج، حتى يدع بها خطابه ليجيزه. وهذه الظاهرة، ظاهرة صناعة مخاطب يفترض، نجد لها صدى يتيّاً في بعض التكاليف القديمة. راجع في ذلك على سبيل المثال ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 1، 1989، وانظر خاصة خطبة الكتاب، إذ يقول بصريح اللفظ وواضح التفسير «أنا بعد أسعدك الله بطاعته وحاطك بكلامه وروّكك للحزب برحمته وجعلك من أمته، فإنك كتبت إليّ تلمني»، ص 9.

وعر الجمهور/السامع، استراتيجياً ججاجية، راجع روث أموسي (مراجع سابق)، ص 56-58 وخاصة حديثها عن (L'auditoire en face-à face et l'auditoire virtuel)، ص 34-36

(45) عن انحصار الملكات الشرية، عقلاً وأهواء وتفاعلها وما ينتج عن ذلك من آثار تموي الإبداع أو تث في عهده، راجع:

- Amossy, *Ibid*

وحاضرة المصلب انشاد، (Le pathos ou le rôle des émotions dans l'argumentation, p 163-182)

والسامع (Entre Logos et Pathos. Les figures, p. 183-192)

الاعتقاد أو دحضه واستبداله بما ترتضيه السنن وتحيزه قواعد العرف الإيماني الموروث، حملة من الوسائل النعيطية المقابلة والقرائنية المقامية تتعامل فيما بينها داخل أنسجة الخطاب ليلعب بها المطلوب ويصطب بها المقدر دحفاً أو تعديلاً أو إنشاءً حديداً⁽⁵³⁾ أما كون الحجاج من جسد الجمهور الموجه إليه الخطاب فهذا يعني الترتيب والازدواج، إذ ناتج الجمهور العام ججاج اقتناعي Argumentation convaincante وهو ججاج يرمي إلى أن يسلّم به كل ذي عقل وجمهوره عام Auditoire Universel⁽⁵⁴⁾ وناتج الجمهور الخاص، حجاج إقناعي Argumentation persuasive يرمي إلى إقناع الجمهور الخاص Auditoire particulier⁽⁵⁵⁾، وسواء أكان نوع الجمهور خاصاً أم عاماً ونوع الحجاج المنطبق عنهما اقتناعياً أم إقناعياً، فإن مجرى ذلك، استبدال الأساق المستحضرة بنسق ينبي معالمة ويرسم ملامحه الطبري محتاجاً بحمل جمهوره على الاقتناع ويجعل من

* للوقوف على المروى النظرية والقياسات المفهومية بين الاقتناع والإقناع، راجع صولة (حد الله)، (المبدل المذكور)، إذ أورد في هذا الشأن، مقلاً عن شاسبي Chaignet أقول التالي: «إن المروى في حالة الاقتناع، يكون قد أقتنع نفسه بواسطة أمكارة الخافضة، أنا في حالة الاقتناع، فإن المبر هم الذين يقتنونه «انصافاً» ص 301.

فهم من هذا القول أن الاقتناع يكون ذاتياً إرادياً دون ضبط أو إكراه، أنا الإقناع فيكون تسليطاً تمارس فيه واسطة ما على المخاطب، جملة من التأثيرات اللغوية وغير اللغوية (الثقافة، الدين، العرف...)، كي يعمل على الاقتناع والإذعان، فكراً ووجداناً بما يلقى عليه من العقائد والافتكارات.

(53) بيدو الطبري - وهو يسي خطابيه ويقيم سياسات لوله -، واعياً بهراميه، خبيراً بأهدهه، لذلك تمذدت وظافه وتكاثر غياته
- وظيفة الذخض والنقص: (دحض ما يعتبره الطبري، مراعى أنما أصحاب الرأي وعلماء الأقطار).

- وظيفة التعديل والإبرام (تعديل رأي/ تهذيب غلواء/ تلطيف تحريج).
- وظيفة الإنشاء والتكوين (إقامة خطاب فارق بين الحق والباطل، حدث نكلياً من الله وحجم عن إيمان عميق مقدرة الله وسلطانه، بعصه وبيانه، فالطبري وهو يرسم مسالك قوله إنما يرمي إلى إحكام القصة على المحافظ، حتى يفتح ويدع، علماً أنما سوف شطّ في البرهة عن هذه الوظائف وغيرها، عندما يباشر التفسير التفسيري والتفكيك والمصادمة، وتوفاً على أشكال تلك الوظائف وتحلية لأهم مظاهرها وأبرز عابانها).

(54) الحجاج الإقناعي (Argumentation convaincante).

(55) الحجاج الإقناعي (Argumentation persuasive).

بشأنه ساعداً أو قراءاً مهياً للعمل به في اللحظة المناسبة⁽⁵⁶⁾ والتشديد على العمل بما حمل الشرع على الاعتقاد به والإيمان به يحل في الثقافة العربية الإسلامية بحالة بناء، نظراً إلى أن هذه الثقافة قائمة في تصوراتها الزمرية وعقائدها الأخلاقية على الجمع بين القول والعمل⁽⁵⁷⁾.

والعمل في هذا المقام المخصوص تنبئ النص وتشريعه حتى يسمع مجروره ويدرك مجروره من الحكم والبيانات، الجوامع والمفردات.

والحديث عن أثر الججاج في جامع البيان، يقتضي الوعي باستعمالات المصطلح وطرائق إجرائه في الحقل الاصطلاحي، إذ الججاج هو العلم النظري كما يظفر على المحااجة معللاً منجزاً في الخطاب متفذاً في الكلام⁽⁵⁸⁾ إذ لا نجد في مدونة الاختيار حديثاً نظرياً على الججاج متوالاً بل نجد دون ذلك وسواه إجراء اختيارياً لجملة من الكمادات النظرية يصرفها التطبيري حسب مقتضيات المقادير

* في وجود الفرق بين معنى الججاج ههنا، راجع عبد الله صولة (المقال المذكور)، إذ يورد ملخصاً رأي بيرلمان وتبنيها في مسألة الفرق بين الججاج الاتعابي والججاج الاتعابي فالتالي: «يتم التوفيق الججاج لسمين بحسب نوع الجمهور هما الججاج الاتعابي *l'argumentation persuasive* وهو يرمي إلى إقناع الجمهور الحاضر *l'auditoire particulier* والججاج الاتعابي *l'argumentation convaincante* وهو ججاج يرمي إلى أن يسلّم به كلّ شيء عقل، فهو عام...» ص 301.

إذ الفرق بين الججاج الاتعابي والججاج الاتعابي، كامن في نوع الجمهور الذي إليه يوجه الخطاب.

ولما كان جمهور القُرّبي عاماً وخاصاً، كان حجاجه اتعابياً وإقناعياً، فهو ججاج جامع يحاط به عموم المثاليين والمفروض الصغليين. وكونه جامعاً (العقل، الإرادة/الأهواء) فإنّ عنه تلك نامة من طبيعة النصّ القرآني، (النصّ النصّ/النصّ التفسيري) الذي توجهه خطاباً إلى من أمر وسرّ حده، وهذا التسلطان الذي يمارسه (النصّ النصّ)، على النصّ الحائلي، صرف حيث وظاهمه ودلالاته لهما هو آت من قضايا بطلها البحث ونستدعيه سياتي.

(56) عبد الله صولة (المقال المذكور)، ص 299.

(57) في حاشية جمع الشريعة العربية الإسلامية بين القول والعمل وأثر ذلك الجمع في توحيد الأفكار والمعتقد، راجع على سبيل المثال عبد الرحمن (طه)، تحديد المسجع في توحيد القراءات، (مرجع سابق)، ص 10 وما بعده.

(58) صولة (عبد الله)، (المقال المذكور)، إذ يقول في حدّ مفهوم الججاج، اعتداه.*

ودواعي المقال إن استجمعت تقنياتها وكشفت مطلقاتها وروصدت استراتيجياتها بدت ملامح الحجاج نظرية ومراً، تجرّداً ومثالاً⁽⁵⁹⁾.

بحثنا الحجاج ههنا بحث يحلو النظرية من محشر الحطاب: فوابس وأشكالاً ولا يماحتنا غياب الججاج علماً من الحصار العربية الإسلامية وحصوره موضوعاً ينجز في الخطاب، لأن ذلك من ثمرات العصر الحديث دون العصور الأخرى التي كان المكر فيها مشغولاً بممارسة القواعد لا بوصف تجريداتها التي ابثت القائلين فيها زمن شعر أهلها بديلية مفارقتها إياهم بمفعول نوائب الزمان وتقلبات الفكر والأوان...⁽⁶⁰⁾.

إن أطر الججاج في جامع البين أطر مشغولة بنهية المستقبلين إلى العمل والانفعال بقواعد المصاحيل التأويلية المنبثقة عن تغليب النظر في سور القرآن

* براء بيرلمان ونيشكا، لفظ الججاج L'argumentation يطلق على الحد وموضوعه أي على النظرية وعلى المحاينة أيضاً... ص 289.

(59) لقد صوّف الطيفري في خطابه التفسيري، جملة من الكفاءات Compétences، نحبها وتصحبها وتأريخها، يجعلها تلف على السؤال الججاجي المجرد الذي أقيم الطيفري بدرب اتصال داخل خطابه، دون أن يسنّي مفاهيمه أو يمتن مصطلحاته. والطيفري بوصفه ذات متكاملة/ محاينة، يمتلك جملة من الكفاءات (الكفاءة الأساسية Le compétence linguistique / الكفاءة الموسوعة Compétence encyclopédique / الكفاءة المنطقية Compétence logique/ الكفاءة البلاغية الشدائولية Compétence Rhétorique)، وزّعها بطريقة تجعله يصيب في عقل جمهوره وأمره مفتته، النجاعة والتأثير والانتفاع والتبصير بليم الحطاب ووجاهة مضاميه، لتعميق النظر في تلك الكفاءات وقواعد إجرائها، راجع، أوركيري Grecchoni (مراجع سابق)، ص 161-298، (Chap 4: Les compétences des sujets parlants).

علماً أننا سعرد إلى امتحان هذه الكفاءات وقواعد إجرائها، عندما بشر نحن التفسيري بالنظر والتدبر، كي نمش ما يمكن أن نموه تلك الكفاءات من طلائع محاينة تطها أشكالها وتفسرها أبعثها

(60) عن امتحان المتصورات المعاميم والمصطلحات، القواعد والإجراءات، راجع في ذلك الأريدي (تومين)، جدلية المصطلح والنظرية النقدية، قرطاج، 2000، ط 1، 1998 وساحة القسم الأول، حطاب الوقع والنتكل المصطلحي، ص 43-162.

إن تمخّص المتصورات في العلوم عامة، إلى مفاهيم ومصطلحات يأتي دائماً بعد أن تعد شروط تداول متصورنا لأسباب نمررها المقامات ومعصي بها التيمات وحتى يتجاوز التعداد، يصح الفكر بدائله النقدية والنصية التي تبيد نسبة الأشياء تحلف وتسنر.

وابه، مفرغه بره، وهاء لها ترسيع الاعتقاد فى تعاليم الأثر أصولاً وتواضع⁽⁶¹⁾ وهذه الصفة أصل فى الاعتقاد الأثرى الذى نرى له كما رأى فى غيرنا ممن شعلت عقله هدف لخاصة أثره فى توجبه مسارات الججاج وتعدد أصول انطلاقه وجوار قيامه صفات حادثة ومفالات ماهرة تكون شاهداً على استحصال أنظمة العقل المفسر مردوداً إلى مطلب موصولاً بمعتقد شداً وثاقه⁽⁶²⁾.

ب - المتطلبات الججاجية

لقد عثر علماء الججاج مبتداً الإطلاق فى الججاج بمقدماته وصدوره، نظراً إلى كونها متعلقة بالقضايا التى منها يكون المتعلق وبها يكون الاستدلال على قضية ما أو رأى بجه⁽⁶³⁾ ودراية المقدمات وما تحتوي عليه من قيم ججاجية يمكن أن يكون خطأ فى صدور الخطاب المتن نصي - فى مقامنا هذا - تفسير الطبري سورة البقرة وما يشهد لذلك من آيات وطرائق يفوى بها التخريج ويرشح بها القائل وتضمن بها نجاعة الخطاب وقوته فى كسب طاعة الجمهور وجعله يعتقد فى وثاقه تلك الآراء ويفر بجلاله تلك المواقف والتنبيهات⁽⁶⁴⁾، كما يمكن أن يكون نظراً

(61) برقة مفهوم الاعتقاد الأثرى إلى السبع الإلهي الأول ويتواصل فى ما ابين عن اصطفاك (الأنبياء) حملة التوجيه والنزاهة) ويستمر فى الأنبياء من الضحك والأحلام، هذا لمعبره الذى أنسا حرره على ضرب من التوسيع الدلالي، حتى أنميته إلى السبع الإلهي الأول سرف محل القس على إيمانه وشرعته عليه، استأدأ إلى أنوال الطبري وسوانحه فى تأييد النص القرآني واستكشافه، فيما هو آت من قصور وأبواب.

(62) مر أثر التمسك فى الاعتقاد والتفكير عافة، واجمع ابن عبد الجليل (مصف)، الفرقا لعمية فى الإسلام، (راجع سابق).

(63) عد له سورة (الأنبياء) المذكور، ص 308، وراجع فى ذلك أيضاً:

Perelman, L'empire rhétorique, op. cit. chapitre III, «Les prémisses de l'argumentation», p. 35-53.

أ: جمل معتدلة عن علاقة الفعل والقدر بمقدمات الججاج وصدوره

«L'orateur, s'il veut agir efficacement par son discours, doit s'adapter à son auditoire»
En quoi consiste cette adaptation, qui est une exigence spécifique de l'argumentation?
Essentiellement, en ce que l'orateur ne peut choisir comme point de départ de son raisonnement que des thèmes admis par ceux auxquels il s'adresse. 733.

(64) مقدمات الججاج يمكن أن يحررها بما مثل الخطاب (تفسير الطبري سورة البقرة) الفرقا المقدمات المحترمة فى لغز المعنى.

فيما يعتقد من صدور فعلية ومقدمات حقيقية تدرك بالعيان فتوشى بها الكتب وتحلى بها المعارض⁽⁶⁵⁾ وهذه السئة في الكتابة والتأليف نجدنا باقية مترددة في الثقافة العربية الإسلامية التي كان كتابها فيها ولو عير بصدور كتبهم ومعارض وجوهها، إذ لا يكاد توليف يحلو منها ولا تصيف يعزل عنها⁽⁶⁶⁾ وفي ذلك إحصار لصورة المتلقي المثال الذي يحمل مصنف الكتاب على رسم معالمة وانكهن بهيئاته، تحصيلاً لخطابه منه وضماناً لانخراطه داخل الأفكار المدرجة

(65) مقدمات الججاج يمكن أن تنجلي من خلال ما يفقه مؤلف الكتاب من صدور فعلية خطياً أو أفواً، يوشى بها معارض كلامه.

وقد بدت ظاهرة المقدمات الفعلية جللة في تفسير الكبرى، جامع أبيان، مسند عطفا في هذا المقام، إذ اكتشفت لنا منها سياسته في توجيه قراء الشاميين/المتنبيين، وجهة تحدد معالمتها، تلك المقدمات، تحديداً معلوماً يسنج حركتها ويصبط دوائمتها ويرصد متطلباتها. (66) للوقوف على أفراد هذه الظاهرة ظاهرة نوشية الكتب بالمطالع والصدور والمقدمات، في الإرث المكتبي العربي الإسلامي فديساً، راجع المؤلفات التالية:

- أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تأويل مختلف الحديث (مصدر سابق)، ص 9-17.

- أبو عبد الرحمن (محمد بن الحسين السلمي)، طبقات الصوفية ويليهِ ذكر النسوة الصنفية الصوفيات، منشورات محمد علي بوضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1/ 1998، ص 20-21.

- أبو حمص عمر بن علي بن أحمد المصري المعروف بابن الملقن (سراج الذين)، طبقات الأولياء، منشورات محمد علي بوضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1/ 1998، ص 37.

- ابن أحمد بن علي بن أحمد اشعراني (عبد الوهاب)، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، منشورات محمد علي بوضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1/ 1998.

- القشيري (عبد الكريم)، الرسالة التشريعية في علم التصوف، دار الجيل، بيروت، ط 2/ د.ت، ص 35-38.

- الترحيدي (أبو حيان)، الإمتاع والمؤانسة، المكتبة المعصرية، صيدا - بيروت، د.ت، ص 1-18.

- أبو محمد (عبد الله جمال الدين بن هشام الأنصاري)، شرح قطر الندى وبلّ العنقى، مطبعة السعادة بمصر، ط 1/ 1963، ص 10.

- الطعيمي (محيي الدين)، إحياء علوم الصوفية، المكتبة الثقافية، بيروت، ط 1/ 1994، ص 5-12.

- أبو عبد الله (محمد المعروف بابن عربي)، انفتوحات المكتبة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 1994، ص 113-126.

والنواص المعروضة والآراء البادية التي يحويها الخطاب وتختزلها أنساقه.

ولنا كان الطبري سليل شفة في التأليف بدأت معالمها تتقوّم وتتمخّص، صرّ جامعه، محطة ومقدمات بعترها علامات بالغة الدلال على حقيقة العنص مرفوعة في المجرى التفسيرّي الأثريّ لذلك سعمل على متابعتها أنواعاً وطرائق عرشي وأعدال تأثير، حتى نستجلي نجاعتها ونمرك أثرها في الجمهور تقبلاً وتقاضاً⁽⁶⁶⁷⁾.

١ - الأثر والأشكال

لقد تخلّلت المقدمات الحجاجيّة لدى من نظر لهذا العلم، أشكالاً تنجلي من خلالها دخل النظمة الخطاب التي تحملها. وليبيان دورها في بناء منطلقات الفعل الحجاجي⁽⁶⁶⁸⁾ سعمل على متابعة مراتب حضورها وتعيين منازلها داخل خطبة الكتاب⁽⁶⁶⁹⁾ وأثره⁽⁶⁷⁰⁾ التي صرّ بها الطبريّ تفسيره ليحعلها صدور علمه وماتر فهمه نبي باتاً يته وبين الجمهور - بمطلق الانتساب - مثلياً ضرباً من الثمائه، يضمن لخطابه الشجاعة اللازمة والأثر المطلوب⁽⁶⁷¹⁾، ليحصل بذلك

(667) لقد ربط برسان طرائق عرض المقدمات الحجاجيّة بإصابة الخطاب الشجاعة مآلاً وإدراكه القيل عاباً، كما قدّ خسر العرض وبراعة التقديم، مفزعين أساسيين قدس بهما أفعال الخطاب الحجاجي وتغير من خلالها فخرته على حمل الجمهور على الاعتقاد والاقناع بما يلقى من أفكار وما يصد من أقراء. نصلياً لهذا المشبل واجبع.

Chapitre 4 (Choix, présence et présentation) in Perelman, *L'empire rhétorique*, op. cit., p. 47-63.

(668) راجع في هذا الشأن، سورة (صد الد)، (المسأل المذكور)، ص 308، حيث حدّد المصنوع بمقدمات الحجاج قائلاً: «المصنوع طرولاً مقدمات، المقدمات المتعلقة بالانصافا (669) لتبر الطبري بامع البان، مطه تمتد من الصفحة 25 إلى الصفحة 27.

(670) لتبر الطبري بامع البان، مقدمات أقوال أدارها على جملة من التعليل والأحكام وحدد من خلالها سياسة عمله ووسعه طره في انصافا التفسير والتأويل والاعتقاد، وتمتد من الصفحة 28 إلى الصفحة 33.

(671) تكمر بجاه الخطاب في صرته وسعمل آثاره مما يسج من الخطاب المصوط من قدره على تحويل المعر والمطاط وتروحه مسارات الاعتقاد الفكرّي أو الذنبي، جهات خاصه *

التصديق الذي هو ساط الحجاج ونقطة الارتكاز فيه⁽⁷²⁾، وحتى ندرك تلك العاية وسبلغ ذاك الموصل، ستبغ حاصل التصديق ومجلى الاقتناع مقتضاً في أهم أشكال المقدمات شكلاً شكلاً ومظهراً ومظهراً.

• الوقائع (Les faits)⁽⁷³⁾

إن مدى الوقائع على... ما هو مشترك بين هذه أشخاص أو بين جميع الناس...⁽⁷⁴⁾ وقد كان بيانها في خطبة التفسير بيان اعتبار وتعظيم يرسي من خلاله الطبري إلى مخاطبة جمهور المسلمين والمؤمنين بعبود الله وقوة سلطانه ورجاحة تدبيره وبيانته⁽⁷⁵⁾ وهذا الحاصل الاعتقادي تكاد تشترك فيه جلّ الذبانات سائرنا وأرضنا⁽⁷⁶⁾ لذلك يسهل على من يتلقاه أمر استغاثه لأنه مشهور راسخ

• يرتفحها المحتاج ونسجيب لها نقديراته.
يبدو هذا الزاوي جيناً في نول بيرلسان.

«L'orateur, s'il veut agir efficacement par son discours, doit s'adapter à son auditoire», op. cit., p. 35.

(72) راجع في هذا الشأن، صوله (عبد الله)، (المفاتيح المذكورة)، ص 322.

(73) نفسه، ص 308.

(74) نفسه.

(75) يبدو هذا الأمر جلياً في نول الطبري «محمد لله الذي حثت الأبواب بدائع حكمه، وحصنت العيون لطيف حجه، وقطعت علم المشركين عجائب صممه، وعشت في أسمع العالمين الس أذلته، شاعده أنه الله الذي لا إله إلا هو، الذي لا عدل له معادل، ولا مثل له مماثل، ولا شريك له مطاهر، ولا ولد له ولا والد، ولم يكن له صاحبة ولا كفراً أحد، وأنه الجبر الذي خضعت لعبودته الجبابرة والعزير الذي ذلت لعزته المموك الأعز، وعشت لعماهة سطوته دور المهابة، وأنعم له جميع الخلق باطاعة طوعاً وكراهاً (...). فكلّ موحود إلى وحدانيته داع، وكلّ محسوس إلى ربهه هاو، بما وسهم به من آثار الضمة، من نفس وريادة وحجز وساحة ونصرف في عاهات عارضة ومقارعة أحداث لارمة لتكدر له الحنة الدائمة، الطبري، جامع البيان، طبعة دار الكتب العلمية، (مصدر سابق)، ج 1، ص 25.

(76) تشترك الأدباء في بعض لفهم العامة التي تُعَدُّ من قبيل الكلمات الاعتقادية التي تختلف نشأتها، لكن معنى ومرمها يوحدها، إذ إن فكرة حبروت الله، فكرة كادت أن تختص بها كل أسماذب الاعتقادية منذ أقدم المصور. إلى ميلاد الأدباء اكتشفت، إذ معلق مالك المحسن (صمم، بقرة، نهر)، وبالله السحر/ العقل المحسن، بموت وعطمت بعلبه وترعم. تعميقاً لهذه الفكرة، راجع على سبين المثال مقالة

لا يطلب سراً بالمثل يرسم ولا تبتأ بالمطلق يُعسم، لأن الطبري قدر تقدير حمور ملامع حموره رشح الذين المجيد به تلك الصورة أني استعدها الطبري وبرم عليها بليح الأي (77) ومائل الصفات والتعوت (78) ولما كان الله محتسماً بالجيروت والزعمة، بالإمرة والقرء معوناً بالحكمة والسداد، اصطفى تراسمة لذلك الأنباء والزسل شاهدين على أدلته.

وهذا التابع المظني التاجم عن سلطان الله والاعتداد به فاضر لدى الطبري أن يحمل الجمهور متلباً كان أم جاحداً على الاعتقاد في حقيقة الأنبياء كما اعتقدوا في حقيقة الله وبذلك ينحو الخطاب جهة مخصوصة تظهر بها صورة الضمى محمد ﷺ حاملاً جيروت الأزل، مفصولاً بالمراتب العلوية مفرصاً بالتعوت الجلية، وفصل نبينا محمد ﷺ من الدرجات بالعليا ومن المراتب بالعظمى. نجاء من أناس كرات بالفسم الأنفل وخضه من درجات النبوة بالحط الأجزل، ومن الأنبياء والأصحاب بالنصيب الأوفر وامتعه بالدعوة القائمة والزسالة العامة وحاطه وحيد وعصمه فريفاً من كن جبار عائد وكل شيطان مارد حتى أظهر به الذين وأوضح به السبل وأنج به معالم الحق ومحق به منار الشرك وزحق به الباطل وأصلح به الفضال (79).

فيج من ذلك تقابل ظاهر بين ذات الضمى محمد وذات موسى وعيسى الذين حضرا حضور تكتبه لا حضور عظمية (80).

وهو ما يدل دلالة صريحة وبينة على كون الخطاب مشغولاً بواقعه القاضية بفرة الفاصل (الله) والمفصول (محمد) والاعتبار بكون من فضله الله دليلاً على

(77) D. eun, in *Encyclopaedia Universalis*, version 10, (C-D)

(78) الآية التي ولعها الطبري في برهانه فلا هي مثابة «وَمَا يَشْعُرُ بِهِ أَنْتُمْ بِالْأَرْبَعِ مِثْلَهُ» (الزمر: 15) الصمت ونسوت أسمي لشعها الطبري، لأداء معنى الحلة والزعمة (لا إله إلا هو/الذي لا

عادل له معادل/لا مثل له معادل/لا شريك له سلطان/لا ولد له ولا والد/الحسن/الخير).

(79) جامع البيان، ج 1، ص 25

(80) تظهر التوبة عن موسى وعيسى في قول الطبري «كلهم معصمهم بالكليم والنعوى وأنه معصم بروح القدس وعصه بأعياد المعوى وإبراه أولي العامة والمعنى»، ص 2

الطاعة والتسليم بذاك المفعول وشرطاً من شروط الاعتقاد في صرامة الله وقدرته. وهكذا تحلّى مسلك الخطاب ومساره من خلال واقعة انتعظيم قيمة مشتركة بين كل البشر مهما تفاوت مظهرها وتابى أثرها، حيث اعتبر الطبري تلك القيمة بؤرة عنها تنزع الأقوال ومجموعاً به توصل الاعتبارات، فكلّاه بذلك يرسم محيط دائرته التواصلية الذي يتنوّم بالشوحيذ والتعظيم ويتأسس بالاعتبار والتصديق فهذه المبادئ التي جعلها الخطاب ظاهراً وباطناً، سطحاً وعمقاً⁽⁸¹⁾ هي مبادئ الاعتقاد الأثري والإنساني الأصولي الذي أقامت ملامحه تعاليم الإسلام الناشئ وترجمته آثار معناه علوماً وتعالين، جمعاً وتعاريف⁽⁸²⁾.

وقد تجلّى الاعتقاد في الله وأفعاله من خلال مقطع التعظيم وقائع مشاهد معانية تجلوها آثار الله في الكون إحدائاً وخلقاً⁽⁸³⁾ كما تجلّت تلك الوقائع انخراطاً وتقديراً⁽⁸⁴⁾ ليما للحق (القرآن وموصله) من ضمان سبل النجاة هداية وفوزاً بالفقر الموعود ومن أتبعه فاز وهدي ومن حاد عنه ضلّ وغوي⁽⁸⁵⁾.

(81) ن قصد بسطح الخطاب وعمقه ما يحيرنا به ظاهر لفظه وما نعني للنس بكشفه وبيانه من ضامر الاندالات وحمي الإبهامات، لأن كل خطاب يتكوّن من محتويين، محتوي ظاهر مصرّح به ومحتوي ضامر مسكوت عنه، علماً أنّ هذين المحتويين يعمّلا في الخطاب عملاً متوارباً، ممّا يجعل الفصل بينهما محض إجراء منهجي لا مجاوزة ولا تعدية. وراجع في هذا الشأن مثلاً Orecchioni, op. cit.

وخاصة:

Chapitre 2 (Les différents types de contenus implicites), p. 19-91.

(82) قصد بها العلوم المستفدة عن انشئ الأثراني (علوم القرآن) ودورها في ترسيخ تلك المقائيد الجارية كلّها أو جعلها إلى تعظيم انحالل وتمجيد محدثه كلاً (الكسب الموحى بها) وأصلاً (شواهد الوجود: الطبيعة، الحيوان، الإنسان).

(83) جامع البيان، منه، إذ يقول في بيان هذا اسمي «(.) وأدع له جميع الحلق بالطاعة طوعاً وكرهاً (...)، فكلّ موجود إلى وحدانيته داع وكلّ محسوس إلى روبيته هاد». «

(84) إن وقائع الإجلال والرفعة والكمال والطاعة والأدلال كما ظهرت إحدائاً وحلقاً، بدت كذلك تقديراً والبرصاً، (الحشر والنعت)، فكان الله محكم سلطانه على المعاد، اعتباراً وعلى المال، نرصاً ودولاً.

(85) جامع البيان، ص 26

♦ الحقائق⁽⁸⁶⁾

لما كانت الحقائق قائمة على الزمط بين الوقائع ومدارها على الشطريتين
والمعالم علمية كانت أم فلسفية أم دينية⁽⁸⁷⁾، بدت هي جامع البيان صوراً ماثلة
وأبانت صراحة محالها الاعتقاد في سلطان الله وجبروته والإيمان بمحدثه وسطوعه
موراً مجرداً يخترق الكون شمولاً وإحاطة فهذا المظهر الذي يرسم صورته الخطاب
ونظم ملامحه أنشأه تنبش عنه حقيقة دينية مدارها على التوحيد قيمة رمزية نشأ
الجمهور المخاطب إلى دائرة الاعتقاد والتصدق بسلطان النص ومبلغه وفي ذلك
رد - تمصح عن أنظمة الخطاب الصائفة وأبينه الخفية -، على من جحد وكذب
ولم يدع أنه كتاب الله الذي لا ريب فيه، وتنزله الذي لا مرية فيه، الفائز بجزيل
الفخر قائم، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم
حميد⁽⁸⁸⁾ فهذا الرأي الذي يبنى في الخطاب خبيراً تؤكده الأدوات وتعصده
المدلات برنسي لدى الطبري حقيقة وبرهاناً على أن الاعتقاد في عظمة الله أصل
موجه للأنهام والانتظار التي أقام الطبري عليها مقدمات صدوره خطبة وأتوالاً
ومقدمات متفسيرات وتأويلات⁽⁸⁹⁾.

♦ الافتراضات Les présomptions⁽⁹⁰⁾

نحظى الافتراضات شأنها شأن الوقائع والحقائق بموافقة الجمهور⁽⁹¹⁾ وقد
تجلت في خطبة الكتاب وأقواله جلاءً بيناً من خلال جملة من الاعتبارات القائمة
على التكدير الافتراضي الذي من شأنه أن يمنح الخطاب أسباب تقدمه ودليل حركته.
والافتراض بوصفه شكلاً من أشكال المقدمات الجباجية التي عليها يبنى

(86) سورة (عبد الله)، (الترجم المذكور)، ص 309.

(87) عه.

(88) جامع البيان، عه.

(89) الأصمدي في فكرة المصنف والحلال، بدأ موجهاً من موجّهات الخطب في جامع البيان.

عنه (خطبة والافتراض) ومنها (التأويلات والتفسيرات)، إذ لهذا الاعتقاد دور - كما
سرى - في سيج نصار التأويلي وهي توجيه العملية المعجانية التي ستكون مساهمها
معاد تلك التفسير، معكومة تلك لماراب، لا خروج ولا مجاورة
(90) سورة (عبد الله)، (الترجم المذكور)، ص 309-310.

(91) عه.

المُحتاج حجاجه أنساقاً وصوراً وآلات، كونه من كود الجمهور، موافقة وطاعة⁽⁹²⁾ لذلك قام خطاب الطبري على تحصيل موافقة الجمهور الضمنية التي تعد شرطاً من شروط إصانة المندور من الآراء والمأمول من العقائد وجمهور الطبري جمهور له ملامح أهمها.

• تعظيم الله سلطاناً وقدرة

• الاعتبار والطاعة

• تقديس سلطان النص والإقرار بأفعاله

وهذه الملامح هي ذاتها الافتراضات التي رشح بها الطبري مقام الخطاب وسياقه، بالإيمان والاعتقاد، بالتعظيم والتقدّس، فالطبري هنا يبدو مشدوداً إلى تعاليم المأثور قواعد إيمانية وخلفيات اعتقادية تجعله يطمئن الأطمئنان كله إلى تجانس عقول جمهوره الذي افترض فيه الطاعة ونفى عنه الشك والزيغ. وهذه التعاليم واللامح ستوجه من الطبري التفسيرية وجهة تجعله مثلاً يضرب على نمط الجنباج الأثري المأخوذ بالسُنن الموروثة منابغ وأصولاً⁽⁹³⁾ ينشد إليها الخطاب أنساقاً ظاهرة وارتجاعات خفية.

♦ Les valeurs القيم⁽⁹⁴⁾

تحتل القيم في الجنباج مرتبة عالية وتتنزل منزلة سامية، إذ عليها يدور ويهدبها يتوجه⁽⁹⁵⁾ فما يرسمه المحتاج من مقدمات إنما مآله تثبيت قيم ترسخ وتثبت

(92) عن توافيق الجمهور والتقدمات الحجاجية التي من بينها الافتراضات. راجع عبد الله صولة (المراجع المذكور) وكذلك:

Pereiman, *l'empire rhétorique*, op. cit., (L'argumentation, l'orateur et son auditoire), p. 23-39

(93) لقد قال محمد بن جرير الطبري، مروراً أصالة تلك الحقيقة: «كان أبو جعفر يذهب إلى حلّ مداهة إلى ما عليه الجماعة من التسلف وطريق أهل العلم المتسكين بالنسب، شديد عليهم مخالفتهم، ماصياً على ما فهمهم لا تأخذه في ذلك ولا في شيء، لومة لائم (.) وكان يذهب إلى معالجة أهل الاعتزال في جميع ما حالوا به الجماعة...» راجع هذه القول مصفوفة في ترجمه الطبري، جامع البيان، ج 1، ص 19

(94) صولة (عبد الله)، (المراجع المذكور)، ص 310

(95) نفسه

المتخذ بها ويُتبع بها، لذلك عمد الطبري إلى نحت نظام قيمي صدرته القاصر والمصغر وسماه الاعتقاد في وثائق النص وحكمه وبابه⁽⁹⁶⁾.

وقد جمع في بسط ذلك المجرد المفترض، صعات وهيئات⁽⁹⁷⁾ والمحسوس
المذكور، محدثات ومخلوقات⁽⁹⁸⁾ دليلاً على ففض من خلق وقدره من بطق وإليه
المنحونة لها، من الآثار، ما وضع وجلا ومن الأفعال ما ظهر وعلا، تترك في
الفن للتقري، جهات وهيئات، سياسات وإستراتيجيات وهو ما مستحيل التفسير
على بيانه والمعل على تأييده وبرهانه في المقام المفصود والزمان المرصود⁽⁹⁹⁾.

(100) Les Hiérarchies

لما كانت القيم موسومة بالنسب لا بالإطلاق، خضعت الهرمية ما وافقت
بسلطة معينة⁽¹⁰¹⁾ ونسب الصفة التي لها للذاتة على الترتيب والتدرج ينتج عنه
حاصل مفاده أن المحتاج وهو يراتب بين قيمه امجوزد منها والمحسوس إنما يصنع
بحال اختياره ويعرب عن باطن مفاده في تقديم قيمة على أخرى تقديم مرئية
وتنظيم. وقد أثر الطبري في مقدمات جامع ذاك السمت فصنف وراثت وجعل
للتصديق قيمة نابعة من جلالة مقام الله المرتبة الأولى وللاعتبار بمآتي الأزل إحدائاً
وصناعة، فندرة ربهاناً المرتبة الثانية المشتقة اسنرسالاً وتواصللاً وللتعاطف من
خلال الجاهدين الماكمن من أصحاب العقالة والرأي مرتبة الحط والرذيلة⁽¹⁰²⁾.

(96) تدرسه الصلوة جليلة في قول الطبري (...) كتاب الله الذي لا ريب فيه وتربته الذي لا مرية فيه. أشار بجزيل المعنى وسنن الأحرار تائب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. نزل من حكم حمدا، نفسه ص 26.

(97) جامع كيون، ص 26.

(98) مصر.

إن مسار الهرمية القيمية هذا القائم على التدرج في العضل والمئة من التصديق إلى الاعتقاد إلى الحقيقة، يعكس رؤية الطبري إلى سلمية القيم التي مستها الله قدرة وسلطاناً مما يقصي باعتار كل ما يشق من ذلك الأصل من تأويلات وروى، برهاناً على قدرة ودليلاً على سطوة وتحققاً لمعتقد دان به الطبري فطوع له الكلام تنفع به الأهواء طرباً وشذاً وتسحب له العفول تصديقاً واقتناعاً وهو ما عيه مدار الجنباج في جامع البيان الذي نعت مصممه بنموذ الرفعة والجلال⁽¹⁰³⁾ فالطبري يضعنا منذ البدء بظاهر لفظه أمام مسالك خطابه ولغايات جنباجه الوثائق في الأصول الاعتقادية والمدفوع بالتذور المالية التي تقضي بها وثائق النص وقداسته تبعه وجلالة أصله وصورة مبلغه.

فهذا المقام الذي ينزل داخله الطبري قيمه يوجه الخطاب ويرسم له أطر حركته التي لا يستطيع الخطاب أن يفت نفسه منها فتأسره وتشده⁽¹⁰⁴⁾ وهذا الأمر ستقف على محله عندما نباشر المتن التفسيري بالنظر والتحقيق بالبيان والتدقيق كاشفين أصول ذلك المنحى مجلبين ثوابه وأثوره في النسق التفسيري الخاص وفي الأنساق التفسيرية العامة⁽¹⁰⁵⁾ وما ينتج عن ذلك من أنظمة مشتقة تخنزل رؤية المحاخ إلى العالم رموزاً وعلامات قيماً ومعتقدات أنظاراً ويوتوبيات، مما يجعل الفهم درجات ومراتب نقاس بمدى اعتقاد الجمهور فيها⁽¹⁰⁶⁾، فقد كان الطبري

* وشزمنا باثباعه وجعلنا من أهل الإقرار والإيمان به وبما دعا إليه وجاء به (...). مكلّ موحود إلى وحدانيته داع وكلّ محسوس إلى ربوبيته هاد (...). أبنة (القرآن) به من كل كادب ممتن وفصل به بينهم وبين كل جاحد وملحد وفرق به بينهم وبين كل كافر ومشرّك، نفسه، ص 26.

(103) يترجم هذه النصوص التي رجع بها تفسيره وأعلى من خلالها تأويله بقوله دويمن في شرح تأويله وبيان ما فيه من معاني، مشوون - إن شاء الله ذلك - كتاباً مستوعباً (...). جامعاً (...). كافيًا، جامع البيان، ص 26-27.

(104) إن الأطر التي يرسمها الطبري من حلال مقدّماته، تسخج الخطاب وتنصب محال حركته وتحدد كيانات الشغالة، مثل تلك الأطر ثلاثية حطة من العايات والأحداث، أهمها، (صور الاعتقاد/ كيانات التأويل والمهم/ مظاهر الإجلال والتعظيم .).

(105) نمي بالنسق التفسيري الخاص، تفسير الطبري سورة البقرة، والنسق التفسيري العام، محرى التفسير الأثري، قوانين وحدوداً.

(106) صورة (عبد الله)، (المرجع المذكور)، إذ يقول في شأن العيم ودرجات التسليم =

مأخوذاً بالقيم الأصولية التي لا تذلل بها ولا تغير لآله افترض جمهوراً يوجهه إلى الحطاب ونصوره متحاباً بمقد الاعتقاد ذاته تماثلاً وتماظراً.

• المعاني أو المواضع ⁽¹⁰⁹⁾ Les lieux

نعم المواضع/المعاني مقدّمات أعين من القيم وهرميتها، فهي مخازن للحجج واستودعات لها منها تمتع ومن داخلها تستمد ⁽¹⁰⁸⁾ وهي إلى جانب كونها كذلك مقسومة لسبب ومنفعة فرعين: مشتركة مبتدلة ⁽¹⁰⁹⁾ Lieux communs، مثل موضع الأكثر والأقل وما يعدل عنهما من قيم الأفضل صفات وهيئات وهي مقامات المحصور أدار الطبري قيمة الأفضل على من اصطفاه الله مبلغاً الرسالة حاملاً له (محمداً) ضمن دونه (موسى/ عيسى) كما أدارها على القرآن علامة فضل الحامل وروحاً على تصديق اصطفاؤه وتبني اجتباؤه. فهذا التنوع من القيم يشزع وجوده اعتراف الجمهور به وأنه له فهو من المشهور العقدي والزاسخ «الأرثوذكسي» ⁽¹¹⁰⁾، أنا المواضع الخاصة ⁽¹¹¹⁾ فهي مشتقة من المواضع العامة معدولة عنها وهي ههنا دائرة على أثنان معاني القرآن المستخرجة من مقامات الفهم وأسيقة التأويل.

إن المعاني والمواضع مشتركة وخاصها «تحذف خصائص الأسم المفكرية (...) والمعرفية» ⁽¹¹²⁾ لأنها صانع الاستلهام ومصادر الاستجلاب. وما يبدو ظاهراً

* بها وملائها بالجمهور «إن هرمية القيم في البنية الحجاجية أهم من القيم نفسها، فالقيم وإن كانت تسلّم بها جماهير سامعين هذه، فإن درجة تسليمها بها تكون مختلفة من جمهور إلى آخر وهو ما يعني أن القيم درجات وليست كلها في مرتبة واحدة...» ص 310.
(107) سورة (عبد الله)، (المرجع السابق)، ص 311.
(108) نفسه.
(109) نفسه.

(110) عن علاقة المواضع المشتركة/المبتدلة Lieux communs، مصدراً لبعض الفهم المشهور من العقيد والأراء، راجع سورة، (المرجع المذكور)، ص 311.
(111) نفسه، ص 311. لئن كانت المواضع الخاصة Lieux spécifiques، مقصورة، في معبود يرسلان وتنبأ، على علم معتر وصرح حظاً معلوم، لا نعتده ولا نتجاوزده، فإن ما لم يقرر ومن شغل بالمواضع في مقدمات جامع العبد، أنها تتولد متأثرة بالمواضع المشتركة، مشغولة بها، فكأنها صريح عنها وليس منها، فقيمة الأفضل موضوعاً عاماً تتولد عنها مع خاصة مدناها على أصالة القيم القرآنية عما دونه من قيم الشرائع الأخرى
(112) سورة (عبد الله)، (المرجع المذكور)، ص 311.

في تصريف الطربي المعامي والمواضع أن جسها المشترك المهندي بقيمة الأفض
ثابتاً لدى المؤمنين المسلمين هو الذي تصدر عنه المواضع الخاصة التي تأتي
مشعولة بما أئنته المواضع العامة من عقائد وأراء ومر قيم ومبادئ تجعل الأمة
الإسلامية وذهنية معتقديها علامة في المجري الأثري على ترشيح قيم الأفض
والبرهنة عليها موقفاً وخطاباً، إذ إن تلك القيمة مبثغها النص الذي ينس القناعة
الإسلامية وأقام تعاليمها ورسوم حدودها، هيئات وملامح والنص في المعتقد
الأثري تبع البرهان ودليله يبين ويبسط حتى يحمل الجمهور على الاعتقاد فيه
عاطفة وعقلاً، إذعائاً وطاعة⁽¹¹³⁾.

ولما كانت المواضع موصولة بالتصديق غاية تبلغ⁽¹¹⁴⁾ شقت وتوزعت فكانت
كروماً تقدر⁽¹¹⁵⁾، وكثيرون تعير⁽¹¹⁶⁾ وترتيبات تبني وتفترض⁽¹¹⁷⁾ وموجودات تعان
وتدرك⁽¹¹⁸⁾ منها تصنع براهين الخطاب وحججه صناعة إحكام يتسكن من خلالها
المحتاج من إيصال مناحيه وأفهامه إلى الجمهور الذي يعد إذعائه مطلباً مركزاً في
إصابة الخطاب مآلاته وبلوغ الكلام مداراته يعني الشجاعة والثأثير، التحويل
والفديل⁽¹¹⁹⁾ فالخطاب الجارية به المحاجة نفاذه من آثاره وتلاشه من إهداره دون

(113) عن علاقة الحجاج بالحكمة والعقل ودور القناعة وتصايرها في تحقيق الطاعة والإذعان،
راجع على سبيل المثال Amossy, op cit.

(114) نفسه

(115) مواضع الكم *Lieux de quantite* وهي المواضع التي ثبت أن شيئاً ما أفضل من شيء
آخر لأسباب كمية...، صولة، (المرجع المذكور)، ص 311.

(116) مواضع الكم *Lieux de qualite* وهي ضد الكم من حيث إنها تسبح وحدها وهي واحدة
ضد جمع ونستمد قيمتها من وحدانيتها تلك، مثل الحقيقة التي يفسنها الله وهي واحدة
في مقابل آراء البشر المختلفة...، نفسه، ص 312.

(117) مواضع الترتيب *كاعتبار المادى مثل المادى والنفوس* في التمييز غير الاحباري *Non-
emperiste*، أفضل من الآخر وهي الوقائع التي تنتج عن تطبيق تلك المادى، نفسه

(118) مواضع الموجود *Lieux d'existants* وهي التي تقول بعصل الموجود والزمان والوقائع
على احتمال التمكن أو غير التمكن، نفسه.

(119) عن علاقة الخطاب بالحجج *بمعلني الشجاعة والثأثير*، راجع على سبيل المثال،
Perelman, op cit.

وحاصة قوله التالي:

«Comme l'argumentation se propose d'agir sur un auditoire, de modifier ses con-

سبب توخيه أو دوافع نزغه⁽¹²⁰⁾ لذلك عمل الطبري على بناء أنساق خطائيه حلقها العطفية ودمجتها الأقوال وجمعت في طاهر منطوقها وحافيه مراسم فهمه وأسر تشريعه فكانه بذلك يسي معالم فرائده ويقيم لتأويلاته متركزات وقواعد شتبه فيما بعد علامات وإشارات على وثاقه التحريج ووحاذه انتصريح التي سبدو أكثر جلاء في المنز التفسيرية بوصفه صدي لتلك استعاليه الزاشحة بها مقدمات الخطاب وصدوره وشحاً مباشراً معلماً أو مستوراً مصرراً حسب الاقتضاء والسناع مقاربات ودواعي⁽¹²¹⁾ وليست المواضع من فيل المشترك العام في كل عصر وأنواعه ليست من فيل الموخذ الذي لا تبديل فيه ولا تحويل، إذ لكل زمان مواضع ولكن لأن متابع تصد عنها الأثكار ويمتد منها الاعتبار فمواضع العصر القديم ليست بالضرورة مواضع عصر اثورة الصناعيه ومواضع الثقافه العربيه الإسلاميه ليست بالضرورة مواضع الثقافه اللاتينيه المصيحيه واختلاف المواضع بني اختلاف لهما بحسب ملاجات العصر ومستجدات الفكر الذي إليه سند تلك المواضع ومن مصرر تلك القيم والثوابت⁽¹²²⁾ وما نأسس المواضع في مقدمات جامع البيان على نية الفاصل والمنفصول وجعلها مداراة على الله مصدرراً ومنبعاً بصق حضوراً وفيه تبارك عظمته وثبت جلته ونقرر قدرته، الأ دليل على أن الطبري أقام متطقاً نتجم حوده أنهم المعتقدين (جمهوره) كي يصدفوا في ما

" nous ou ses dispositions, par un discours qu'on lui adresse et qui vise à gagner l'adhésion des esprits, au lieu d'imposer sa volonté par la contrainte ou le despotisme. c'est déjà une qualité non négligeable que d'être une personne à l'opinion de laquelle on attache quelque valeur, p. 29.

(120) سول نعالج علاقة الخطاب المجابيه بالمقام المحصوص والشيأ الموضع وما يقتضيه ذلك من ضرورة إسكام النصة على توزيع لقيم المجابيه على الحاجات والذواعي، في القسم الذي سنخصصه لبحث الاستراتيجيات المجابيه وإن كنا بإسرها جهة من هه المشغل في حيننا من عرض المعطيات، طرأز وحيثات وعلافة ذلك بسيلاد الحدث المجابيه.

(121) من توجه المقدمات المجابيه، بوصفها صدوراً، والمتون بوصفها موضوعات ناشئة عن تلك المقدمات، راجع عبد الله صركة (المرجع المذكور)، ص 307-308
Perelman, op. cit

وحافه
Chapitre 3 (Les prémisses de l'argumentation), p. 35-53.

(122) من علاقة مواضع بالمصر والمصر، راجع عبد الله صركه (المرجع المذكور)، ص 312.

سيأتي من مسارات الججاج بكل قيمة تُنحت وكل حقيقة يبعث بها ذلك الشع ويرسم وهو ما يبرز تفصيل حملة الوحي واعتبار بيان رغبة الله وحرورته وحكمته ومكونه محتزلاً في نصوصه المملعة ورسائله المختومة كما استدعى ذلك تبعاً واتقاء جعل القرآن وهو حتم امقالات ومتهى المرسلات صدرأ وأصلأ في القور بالحاصر والعائب بالمذكور والمندور⁽¹²³⁾.

إن المواضع في مقدمات الطبري خطبة وأقوالاً ترسم بيئة فكر، اعتقد في الأثر نصوصاً وتعاليم⁽¹²⁴⁾. وهذا الأمر له دور عبق في بلورة الخطاب امينش من أصول الاعتقاد تلك التي ستحكم قبضتها على توجيه التأويل وهيكلة مناسبه لينجلي ذلك داخل الخطاب بوصفه نسقاً مركباً يخترل حركة الفكر المحمول داخله ويقول رجهه وصداء قولاً مختلفة ألوانه، منباينة آلاته وتقنياته⁽¹²⁵⁾ ليحدث بذلك تحصيل الارتواء الإيماني الذي عليه مراد المقصد في عرف الطبري التفسيري نهيةً وإتجازاً. فللاعتقاد حينئذ رلعةً وجلالة في جعل الرُشح التأويلي الناتج عن قلب النظر في القرآن صنواً له وطقناً لحدوده⁽¹²⁶⁾ وهو ما دفع بعض الدارسين - وهم يبحثون عن أشكال السلط في الإسلام - إلى اعتبار الثقافة الإسلامية ثقافة مختزلها النص عليه قامت وبه نأنت⁽¹²⁷⁾.

(123) جامع البيان، ص 25-26.

(124) نفسه.

(125) ترجمان اختلاف الأقوال وثايب الآلات والتقنيات في جامع البيان، الموجهات التعبيرية Les modalités d'expression والكفاءات الشلفطية Les compétences énonciatives

الخاصة بجعل الخطاب يذعن ويطيع، يصدق ويقتنع. (126) إن توافق الرُشح التأويلي مع مبدأ الاعتقاد في الله، فعلاً حاصراً ومعبأً مندوراً، من مقومات استراتيج الخطاب في جامع البيان وهو ما سعمل على إيضاحه في إناه وفي حاصر ألوانه.

(127) راجع في هذا الشأن، عبد الحواد ياسين، استلطة في الإسلام بعض المفاهيم السلفي بين العصر والتاريخ، (مرجع مذكور)، إذ يقول في بداية الفصل الأول «قانون النص قراءة في العمل العقدي المسلم» وفي البدء كان النص أعني أنه لم يكن ثقة إسلام قبل النص، أي قبل الوحي الثالث بالكتاب والسنة ومن هنا كان لا بد أن يسهي با التحليل الأخير إلى القول بأن الإسلام، ليس شيئاً آخر غير النص، وهو ما يؤدي بدوره إلى القول بأن الحجة في الإسلام، ليست لشيء سوى النص، ص 33.

لقد اجتمعت كل تلك المقدمات التي حملتها حطبة الكتاب وأقواله على مدارس مدار الواقع *le réel* (الوقائع، الحقائق، الافتراضات) ومدار المؤثر والمفضل *le préférable* (القيم وهرميتها ومواضع الأفضل فيها)⁽¹²⁸⁾ وهذا اللبس يخلق رؤية ويحتل موقفاً من الخطاب المنفصل، لأن الطبري وهو يمارس الفعل التفسيري، إنما يقرّ مسلماً بنهجه ويعتبر عاياته «بيان علل كل مذهب وتوضيح الضمير والتوجيه إليه»⁽¹²⁹⁾.

فعرسي الطبري استقبال القيم المنفردة من خلال دحر القيم المرذولة التي عذب تفكيراً لصفر التبع وتاجيلاً لمطلوبه لذلك أدار مقدماته الحجاجية على ما له بانواع صلة حتى يرسخ مزاجه ترسيخاً يصلها بالمشهور المشترك ليبنى في طور ثاب بعد أن يثبت الخطاب في نسبه ويفرسه في أصله أفاقاً نستقبل وببشر بها⁽¹³⁰⁾ نحمل لهم المنفصل وملامح الحقيقة التي استجمعها الطبري كما ادعى وفذر مئة من انه لا صدق أحكامه وأقرّ تعاليمه فكان الضمني الآخر يؤتمس على وحيه يشرحه ويفسره، يؤزله ويحلّيه خياه، فالطبري يرسم بذلك شرعية خطابه⁽¹³¹⁾ الذي لم يكن طارفاً بل كان تكليفاً واصطفاءً تصدق تأويلاته وتؤمن مسارات النظر فيه من فرقة الاختلاف ومغية التخريجات التي لا وجه لها من الأصل/الحق الذي مشخره الضمني الحامل (محدد) ومتبرعه الضمني/المؤمن (الطبري) فيضع بذلك تناظر بين المبلغ الأول والمبلغ الثاني ويوصل الخطاب التفسيري مقدمات ومتواً بمنايع الاقتناع وأصول الاعتقاد فتحصل طاعة الجمهور لأن حسنه المشترك حوطب وعواطفه استثيرت وعقله استجاب ليقول المنفردات المذهبية التي قدّمها الطبري علامة على الحق الأزلي يستند من الألوح المحفوظ منبع كل حق ومصدر كل

(128) صرلة (عهد الله)، (المرجع المذكور)، ص 313.

(129) جامع البيان، ص 29.

(130) عن علاقة الحجاج بانوائمي الشهير وما يتولد عن ذلك من رسوخ للقيم وثبات للعقائد في عموم المناطق وعواطفهم. راجع

Peteliman, *L'empire rhétorique*, op. cit., chapitre 8 (*Les arguments bases sur la structure du réel*), p. 95-134

(131) عن معولة لشرعية في الخطاب الجماعي، راجع مثلاً

Eemeren et Grootendorst, *la nouvelle dialectique*, op. cit., chapitre I, p. 7-17

يبقى⁽¹³²⁾. وهذا دليل آخر على مدى استناد علماء الأثر إلى الضموة الأولى وما حمله الزمن عنها من روايات وأحاديث تعتمد ونحتج بها⁽¹³³⁾. هؤلاء العلماء الذين سبهم الطبري، سدهم في تحلبة الحقائق، الأصول لا الشوايع، المصادر لا التفريعات لذلك يروا آراء المحالين ومروا مراهم المساوئين من علماء الأنظار ودعاة الأبصار وهو ما سقيم عليه فصول الأطروحة الآتية، أدلة نقرأ من خلالها أشكال التنازع بين المذاهب والأنساب وما ينتج عن ذلك من توليع وأثار نجعلها معتدات المفسرين وتلحج بها خطاباتهم⁽¹³⁴⁾.

2 - المقدمات الجنبانية/ الاختيار وطرائق العرض

■ اختيار المعطيات

لا يقتصر عمل صانع الخطاب على مجرد عرض المقدمات الجنبانية عرضاً يتوالى أو يتفاوت بل إن عمله يتجاوز ذلك ويتعداه إلى إجادته العرض وحسن البسط. وهاتان القيتان لهما صدى كبير في صناعة الانتقاء واستشارة التصديق في الجمهور الحاضر أو المعترض بوصفه مقولة تجرد أو تمثيل، تمتحضر أو تدرك⁽¹³⁵⁾.

(132) راجع مفهوم الروح المحنونة/ الكتاب السماوي/ أم الكتاب، ضمن كتاب أركون (محمّد)، القرآن من التفسير الموروث إلى تحصيل الخطاب الفهمي، (مراجع سابق)، إذ يقول في هذا الشأن: «...» ولكن هذا الوحي القرآني لا يستند كلمة الله كلها، فالواقع أن الوحي ككل محفوظ في الكتاب السماوي المعروف بقراءة شديدة في القرآن هو في الواقع، أحد الزمور القديمة للخيال الذي كان شائعاً في الشرق الأوسط القديم»، ص 19.

(133) نعني بمفهوم الضموة الأولى (المشي والتابعين خاصة)، لأن لهما أثراً ومكانة في الاعتقاد الأثري، يستل من حجة سلطة نفوذ الخطاب المحتج به وتندمج معشوقة وتمثل به الفعل.

(134) إن في الثقافة العربية الإسلامية، حملة من «التشكيكات الإيديولوجية» التي تسلفها السخايف المعكرية والأنساب العنصرية التي لكن مدحج فتعادل فيما بينها وتعامل وهذا الأمر سؤس في النظر في ما يستل من أبواب وقصود.

راجع تعسفاً لهذه المشعل حميش (بسام)، «تشكيكات الإيديولوجية في الإسلام الاحتجاجات وانتزع، دار المتحج العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1/ 1993. ينظر من هذا الكتاب الملحق الطبري «الإيديولوجيا بين التأسس والاشفاق» اعرف في الإسلام، ص 209-224.

(135) عن الجمهور وأنواعه في الخطابات الجنبانية، راجع على سبيل المثال - Perelman, *L'empire rhétorique*, op. cit., chapitre 3 (L'argumentation, l'orateur et son auditeur), p. 23-39.

وهذا الأمر المؤثر على إحادة المعالج انعرص والتقديم لبولوج المعارب وإصابة المتفكرات العاصية بتحويل القيم وتغيير العقائد التي ترسخ محدثات بديلة تكون حاصل التأثير ونمرة الفعل الذي يمارس الخطاب المنفوظ على دهر من يسمع وقلب من يتقبل يحصل الإذعان وتكون الاستجابة عملاً مناسباً ينجزه المحاطب بإيجازاً اتعت قوة الانفعال، ودعت إليه خبيثة التصديق⁽¹³⁶⁾، دليلاً على ما يوركل لالحجاج من مهنات جمعت بين إحداث التأثير وإصابة الفعل وجعل تلك القيم المتولدة عن الآثار حاضرة لا غالبة⁽¹³⁷⁾ وهو ما قضى أن يحدث حُزْبٌ من نُحْتِ التلمية في عقول المتقبلين وأهوائهم، لأنَّ التجمع بين انفعال الهوى وما يلقى عليه من حوادث وطوارئ وبين تصديق العقل وما تعرض له من ردود فعل كنفيل يحد الأثر الحجاجي والتفكر بنبجاعة العمل ابرهاني⁽¹³⁸⁾. وقد تجلّى أمر اختيار السعيات الجنباجة: إبانة تصريح وإخار كما تجلّت تلميحاً وإشعاراً، لكنّ التضرر بمقامات الخطاب ومراتبه يضمن لنا الوقوف على تلك الظاهرة واستحصال هباتها وأثكائها التي جاءت كلها مهندية في أصولها بموضع الفاضل والمنفصل، عقائد ونصوّات.

وهذه القيمة هي التي سيأسس عليها مدار الحجاج في جامع البيان تأسأً كاملاً نقاد بها سياست وتلوّن بها حججه وتنظّم بها استراتيجياته⁽¹³⁹⁾ وليست هذه

* Amossy, *l'argumentation dans le discours*, op. cit., chapitre 1, (L'adaptation à l'auditoire), p. 33-39.

(136) بعد تصديق الجمهور بما يلقى على عقله وما يسط على قلبه من أفكار وأراء، أنشأ مركزاً في سعادة العمل الحجاجي وإصابة التمرس الإقناعي وتعميم الغاية التي س أجلها قام رعاياها تأسأً.

(137) هي علاقة القيم في الحجاج، بعدد الحصور راجع.

(138) Perelman, *l'empire rhétorique*, op. cit., chapitre 4, (Chos, Présence et présence), p. 47-63.

(139) هي مكنة استماع العقل والهوى/ لماطفة في الخطاب الحجاجي وعلاقة ذلك بالتصديق والاضاع، راجع مثلاً، p. 143-224.

(139) بعد مدأ الفاضل والمنفصل، في جامع البيان، قانوناً محزكاً في توجه سياسات الخطاب وطريق استراتيجيته، وقد وقفا على هذا المأل النظري في تحليل المقدمات وسقف على مؤثر له في تحليل الاستراتيجيات واستبان السياسات

المصادرة من قبيل الزحم بالغيب ولا هي من قبيل التكهّن المتكرّر وثمّ هي حاصل تحريب على المقدمات الحجاجيّة التي رأينا فصائلها وعابنا مدارها نظرياً واختارنا في توجيه مسارات الحطاب والتكهّن بمآلاته⁽¹⁴⁰⁾، بذلك كان اختيار الطبري المعطيات الحجاجيّة في حطة تعبّره ومتمدّد أقواله محكوماً بهذا التصرّو يستحلي من حدوده في الحطاب فعلاً لا افتراضاً، وقد كان عرض الحطبة عرضاً خبر فيه صاحبه حاجات الجمهور من جهة القيم ونوابت الاعتقاد حتّى يصمّن تصديق المقال والعمل بالأثر، لكي يكون الجنيح ناجعاً والكلام نافعاً ومبدلاً قيماً رأى الطبري فيها العزج ولا حظ في نظامها الخلل والانغور⁽¹⁴¹⁾ وما كانت هذه الخبرة بالجمهور أن تحدث، نولا قيام الجنيح خططاً وسياسات على مبدأ تأويل اسحضور المعطى بجميع أنواعه ومختلف أشكاله لغةً ورموزاً، فكراً واعتقاداً، التأويل المطلوب حتّى تكون موافقة لما يرسمه لها مستعملها من مقامات ننزّل داخلها ووظائف تعلّق بها وأدوار توكل إليها غايات ومآلات⁽¹⁴²⁾ وقد مرّ اختيار المعطيات في مقدمات جامع البيان خططةً وأقوالاً بجملة من المراحل اعتمد فيها الطبري مبدأ اشتدّج من بسط عموم القيم إلى تأصيل خالص المزاعم⁽¹⁴³⁾ والآراء، إذ انطلق

(140) لقد شكّا الثعر في المقدمات الحجاجيّة وأشكالها المختلفة من الوقوف على أثر مولد القيم في حطاب المقدمات، إنّما هو الرّوج (الفصل والمصوّل)، الذي عه نشأ جليّ المواقف الججاجيّة والمضامين الاستدلالية التي يضمّنها الطبري خطابه ويدسجها جوابه.

(141) يُمَدّ مبدأ استبدال الأفكار وتعدّلها، من الأصول البابيّة كلّ خطاب ججاجي، يروم انتجاعة ويهدف إلى التحريك، لذلك اشتدّى خطاب الطبري الججاجي المبرّج إلى الخصوم والمتناوئين من «الجاحدين» «الكافرين» وغيرهم من العلاء المؤلّين بهذا السبيل، قسم حطابات وأعلى مقالات.

راجع في ذلك - للوقوف على محلي هذه الظاهرة -، جامع البيان، (المقدمات)، ص 28-88.

(142) عن علاقة الحجاج بالمقام، شرطاً من الشروط ومبدأ من المبادئ، راجع عبد الله صولة، (المرجع المذكور)، ص 320.

(143) تبدو ظاهرة التدرّج في اختيار المعطيات Les donnees في حطاب مقدمات جامع البيان حطبةً وأقوالاً، ظاهرة حلينيّة من خلال هذا المثال الذي يحرز صورته ومثّل هبتك كالتالي

الحمد والتمظيم - الاعتدال والتسليم - الإيمان والتصديق - العمل والتعب

(4)

(3)

(2)

(1)

عمل الحجاج من سطر المعلوم المشترك الذي يقبله عقل كل سامع ويصادر عليه
بهم كل عارف، يعني حاله مقام الله وما ينتج عنها من حكم وأقوال وأعمال
يستدعي المقام قولها وتصديقها، وهذا الحاصل الذي سنى عليه فيما بعد مختلف
أركان الحجاج بعد قاعدة الاستشراق في الفقه ما يحدث من ثوابت الفكر الأصولي
الأثري على الجمهور، عاطفة وعقلاً وهو ما حدث بالفعل عندما قصص الحجاج
السنة من قاعدة الاعتقاد تلك أن تعبير الأئمة الإسلامية ورموزها (الملي/النصري)،
أنة منسوبة لعلت بشرها الصفات⁽¹⁴⁶⁾ وبما حملها الثبوت والعلامات⁽¹⁴⁷⁾ التي تعد
في أقطار علماء الحجاج والمتبشرين به مظاهر جعل تلك المعطيات
المسوقة ملاتمة مقدمات الحجاج، متناسبة معها⁽¹⁴⁸⁾ وقد أدار الطبري نمونه على
محاور ثلاثة تبني قواعد الاعتقاد الأصولي الأثري:

- الله

- القرآن/الكتاب

- الأئمة المفضولة (المؤمنون/المسلمون)

وما بلغت الطري تلك الثبوت، كونها نعتاً ترشح المفضولين (المؤمنون/
المسلمون/النبي) لشرعهم وتعلي شأنهم وترفع مقامهم⁽¹⁴⁷⁾ وهذا الأمر لس مجزء

* هذا التدرج في اختيار المعطيات التي عليها ستجري المحاكمة فيما بعد، يعكس مسار
التحري الحجاجي المنظم بدءاً بتصرف كفاءة سطحية، تقضي بالتدرج من عموم انصاف
إلى خصوص استنباط الشئ والتفريق.

(144) ولم هذا الأمر جلياً في قول الطبري ثم أنة بعد، فإن من جسم ما خص الله به أنة يت
يحدث (ص) من الصلة، وشرعهم به على سائر الأمم من المتأثر الزلزلة، وحاجهم به من
لكرامة النبوة...، جامع البيان، ص 26.

(145) ص 26

(146) في علاج المعطيات بالنظام، راجع سورة (عبه الله)، (المرجع المذكور)، ص 319.

(147) ص 316، إذ يقول في هذا الشأن من مظاهر اختيار المعطيات وحملها ملاتمة
للحجاج، اختيار الثبوت أو الصفات Le choix des qualifications، فالصفات تنهض بدور
وحاجتها بشكل في كون الشئ إذ يختارها نجل وجهه نظراً وموقفاً من الموضوع ()
وإذا التقيد الحجاجي من إطلاق الصفة تحديد نوع اسوءف الذي يعني أن يحكم به
عليه (. .) أن إطلاق الصفات محددة ومما هي من قبل المصادر على المطلوب
Peuion de principe، لكونها غير موزة لكتها مصادرة على المطلوب في كلمة واحدة.

عرص برى. أراد أن يحصل منه الطبري منعة وتسليّة، بل هو عرص لا معهم حتى معه، وجليل مغزاه إلا إذا نوطر بما برشح عن تلك الدوائر الثلاث البابية أصول الاعتقاد الأثري من دوائر مشتقة يظهر من خلالها التناقض ويرتفع من محله المتاصل والتمايز⁽¹⁴⁸⁾.

- الله

- حملة الرسائل المذكورون بالتكنية لا بالتصريح

- الجاحدون الماكرون

فلئن توخدت الذاتتان في جامع الله، قيمة واحدة وإلهما تفرقان في عرص المصطفيين الآخرين (حملة الرسائل، الجاحدون الماكرون) وهذا التفرغ بجزءنا اعتبار ما عديده قيمة وصل بين الذاتين من مطلق «هفث تأويلي»⁽¹⁴⁹⁾، دليل التفرق وأما نخالف، فالطبري وهو يعرض مواقفه عرضاً فيه عمل وتنبير إنما يريد بذلك البرهنة في صمت على كون إله المؤمنين المسلمين إلهاً مفضولاً يعادل رتبة المنتهدين في الفصل والفانلين بمجده وعدله وحتى يدرك هذا التقابل الذي يجاهد الخطاب لرسمه وكتابة معالمه علناً وخفياً، تجرد ذلك في رسم يفضح عنه تمثيلاً وبياناً.



(148) إن التمايز لدى شبه المعارضة والتماطرة بين عناصر الذاتة الأولى وعناصر الذاتة الثانية يحلّي تصريفاً وسكس ثلثياً، فانطوري حاربة سياسات عطائه إلى تمصيل المسلمين المؤسس على الجاحدين الماكرون وتسجيل رسالة المحندية عما دوجها، ارتعاعاً ورووراً إلى حد يعده معه أنه مصدر الرسائل ومسح التمايز، «إلهين»، إلهاً موشداً جامساً وإلهاً محضاً مثيراً، وهذا الترشح التأويلي المسمي على «هفث التفرغ»، لعلنا به يواطئ الحطاب وطبقته اللاتئة صمت التعف، المبيحة، صواب الاعتقاد.

(149) هي التأويل عملاً ومعامرة، راجع مثلاً

- Castonadis Aulagner (P.), La violence de l'interprétation, op. cit

وهكذا ندرك من خلال اختيار المعطيات التي بها نتفوق مقدمات الججاج وحجوده، وعليها تتأسس مآلاته وتذودوه، أن الطَّرِيقَ وهو صانع الخطأ وموجه أعماله، إنما كان في اختياره المعطيات بصيراً بوظائفها علمياً بمراتبها، إذ يقدم ما هو قابل للتسليم ويؤخر ما لا يحيره المقدم وما لا يبطئه مقتضى الحال⁽¹⁵⁰⁾ فهو ترجمان عقديّ وحامل فرصة أذاها بيان لفظه عندما أفصح في حطبه عن علة نصيبه هذا التفسير أولاً ناطقاً وبهاتاً ساطعاً «ونحن - في شرح تأويله، وبيان ما فيه من معاني - منشؤون إن شاء الله ذلك، كتاباً مستوعباً لكل ما بالناس إليه الحاجة من علمه (...) جامعاً (...) كافياً (...)» وميتو علل كلّ مذهب من مذاهبهم وموضح الضمير لدينا من ذلك، بأوجز ما أمكن من الإيجاز في ذلك وأخصر ما أمكن من الاختصار فيه⁽¹⁵¹⁾ وهذا ما يجعلنا نعتبر المقدمات الججاجية مدخلاً ناجماً لاستحصاء طرائق الججاج وأشكاله في جامع البيان عامة وفي تفسير الطبري سورة البقرة خاصة مادة بحثنا وأساس مشغلنا⁽¹⁵²⁾، لذلك عدت بإجماع المنظرين من ثوابت المباشرة ومن ركائز المقدرية⁽¹⁵³⁾ لأنّ الحجاج يعرض من خلالها خطاطة علمه وسياسة نهجه للتضايك المبسوطة والمآلات المنحوتة في مستقبل الزمان بصبيها علل المغايب وتشفّل بها وجدانه حتى يعمل بها في طور ثانٍ عمل الطّاعة والاستجابة ويحدث من خلالها أثراً أرتجأها المغايب يقيس بها نجاعة خطابه ويحدث من خلالها سعة نصابه لأنّ الكلام مفادير تورّع قسمة معدولة على الذواهي

(150) تيمر علاقة الججاج بالمقام وطبيعة متشكّنة، تلبس بها سجايعه ويعبر من خلالها نفوده، راجع في ذلك سورة (عبد الله)، (المرجع المذكور)، ص 320. وهي أثر الشبهان في تكيف الأنكار ونهية التراب وراجع:

J. Gumperz (John), *Discourse strategies*, Cambridge University Press, First published, 1982, contextualization conventions, p. 130-152

(151) جامع البيان، ص 26-27.

(152) للمنشآت التحمّية دور في جعل انعطافين، متبئين عقلاً ووجداناً لما سيلقى عليه من معابر حجاجية، عليها يكون مدار التصديق ومن سلالها يكون الاتساع.

(153) عن سورة المقام في الحجاج، لدى المنظرين، وراجع في ذلك نميلاً لا حصر المؤلفات الثلاثة

Perelman, op. cit., chapitre 3, p. 35-53.

Eemeren et Grootendorst, op. cit., chapitre 6, p. 71-83.

- سورة (عبد الله)، (المرجع المذكور)، ص 323-327.

وإباحات حتى لا يظل محرماً ولا يسقط ساء مفزاه⁽¹⁵⁴⁾ وهذا الأمر محط العناية فيه ما للالفاظ من أفعال رمزية⁽¹⁵⁵⁾ تسلط على المتعبرين بها تسلط حضور يحارس من حلاله الماعلون الاجتماعيون الذين جمعوا إلى عمل اللط سرعة التحقيق⁽¹⁵⁶⁾، والتحقيق في مقامنا هذا كامن في جعل المعطيات محكمة العرض، مادة العمل حتى تنهت العقول وتطرع العواطف فتقل ألمات التخريج المعروضة في متن التفسير آية من آيات الدفاع عن بيان النص وعلامة على جلالة حامله ورفعة المعتقدين فيه. وهذا المجلى المنكشف من اختبار المعطيات تعنفه طريقة العرض ويقوم شاهداً عليه شكل الخطاب الذي ترد ضمنه تلك المعطيات وتحضر في محيطه تلك الوقائع.

• طرائق العرض وأشكال الخطاب

تفترن طرائق العرض وأشكال الخطاب التي تحملها بنجاعة محتوى العرض وأشكال⁽¹⁵⁷⁾، فالنجاعة تضمن للخطاب فعلة وتحصل له عمله وهما قيمتان أساسيتان عليهما يكون المعتمد في بناء جنباجية النصوص المصنوعة والخطابات المرسلة⁽¹⁵⁸⁾، لذلك يعمد المخاطب/المُحاج وهو يهين سامعه للعمل المباشر سلوكاً وتوجيه أذهانهم وجهة معينة فكره⁽¹⁵⁹⁾ إلى جملة من الطرائق وجمعاً من

(154) من المبادئ التي نلتزم بها النجاعة في الخطاب، بقاء وتقبلاً، أن تكون قسمته على استقامات والأحوال، معدولة مرتوبة، حتى يفيد ريمع وقد اشتغل علماء العربية بهذا الأمر، مما سوره ونفروا له (الجاحظ، أبو حيان الفريدي...).

(155) من اللغة، ألقاها وتركيب، سلطة رمزية، رابع على سبيل المثال.
• Bourdieu (Pierre), *Langage et pouvoir symbolique*, préface de John B. Hompson, Editions du Seuil, 2001, Paris, Préface, p. 7-51.

(156) من جمع الماعلين الاجتماعيين بين قوة اللط ونجاعة العمل، رابع نمياً على ذلك:
• Bonnewitz (Patrice), *La sociologie de P. Bourdieu*, P U F, 2^{ème} édition mise à jour, 2002.

وهذا الجمع بين قوة العمل ونجاعة العمل من الناحية التوسولوجية، يفيم نوعاً من السيطرة الرمزية Domination symbolique، يمتاز بها الماعلون الاجتماعيون عناً ذوبهم،

ميطوعوا قضاء العمل ويشروا حطائهم ويغفروا أقرالهم

(157) صورة (عيد الله)، (المرجع المذكور)، ص 316-323.

(158) نفسه

(159) نفسه، ص 317.

الأشكال تبرز من حللها الأفكار الجارية على وثافتها دهر المحاح وعقيدته، كي تعد في عقل الجمهور وأهوائه ما يعادلها توازياً وتناظراً، استجابة وطاعة. وقد صرّ الطبري في مقدمات تفسيره حطة وأثراً تلك الأشكال التي - مستعمل على استحلال أيّتها وأظهرها - بطريقة صمّت لحطائه بجاعة التأثير وعلقت به قزّة الثعبور.

- طرائق العرض

• عرض المعلوم بطرف المجهول المخبر

لقد وقفنا على هذا الأمر ونحن نحلّ متطلقات الجدجاج أنواعاً وأشكالاً، حيث خلصنا إلى أنّ جلّ تلك المنطلقات كانت مهتدية بمبدأ تقدير موافقة المخاطب واعتبار ما يعرض على كياته عقلاً وأهواء من الأفكار والآراء، إنّما هو مشهور لديه معلوم، أمرته به السكّة الذبيّة وأرشدته إلى الاعتقاد فيه ثنائه وأصول إيمانه⁽¹⁶⁰⁾.

فهذا المذهب في الاعتقاد الموجه به وعي الطبري ونظرانه إنّما هو داخل فيما لذلك المذهب من أبعاد سكت عن التصريح بها ظاهر الخطاب وصمّت عنها سطحة.

وقد أرشدنا إلى هذا الاعتبار منظرون وقموا في أبحاثهم على ما يتصنّع الخطاب عانة والمفردات الجدجاجة حاضّة من صمّت تحويه أشكالها، فلا ينكشف ونجلى، إلا إذا فكّك الخطاب وكشفت ارتجاعاته⁽¹⁶¹⁾، فالطبري يصادر على

(160) من علاقة المنطلقات الجدجاجة بشهور المقائد ومعلوم المبادئ والأفكار، راجع
- Perelman, *L'empire rhétorique*, op. cit., chapitre 3, Les prémisses de l'argumentation, p. 33-53.
وحامد قرية.

* S'adapter à l'auditoire, c'est avant tout choisir comme prémisses de l'argumentation des thèses admises par ce dernier, p. 43.

(161) من نفس الشققات الجدجاجة بوصفها شكلاً من أشكال الخطاب، صمّت وأصارت، راجع على سبيل المثال
- Eemeren et Grootendorst, *la nouvelle dialectique* op. cit., chapitre 6, Les prémisses implicites du discours argumentatif, p. 71-83.

المشهور حتى يهين لحطائه تربة حصّة يفرس فيها ويشمر وهو ما يعني أن عرض الجمهور الموحّه إليه الخطط عقل متجانس وإيمانه شديد عميق لا يكثر صغوه عدول المارقين وحروح الجاحدين⁽¹⁶²⁾، ممّا يرسم للحطاط حدوداً لا يتعداها تتقوّم في جعلتها بكون الاختلاف فرقة والتأويل محنة والكفر وصمة ومذلة⁽¹⁶³⁾، فالطبري يسنّح عقول جمهوره بأسبجة طاهرها إيماني وباطنها مذهبي حتى يكون حطايه نافعا نافذاً، وأفكاره موصولة، مقبولة تحضّل لدى الجمهور الطاعة وتحقّق لدى صاحبها السّجاعة التي هي جماع الصّالّاب في الحجج المضمّنة والطرائق المثبّعة تلقى بها المقدّمات وتبسط الضدور⁽¹⁶⁴⁾.

• الإبطاء والإطباب

ينجلي هذا الوجه من طرائق عرض المقدّمات، حتى تبدو نجاعتها ويدرك أثرها في المثقّل، من خلال الإبطاء في عرض الأفكار وسط العقائد التي يضرها الباث ويبطئها وهذا الأسلوب يتضمّن في ذاته قيمة ججاجيّة مدارها على حمل

(162) ينّي الطبري حطايه على نصّر مفاده كون الجمهور الذي إليه يترجّبه الحطاط، جمهوراً متجانساً، عفائز ونصّرات. لذلك صادر على المشهور فأقام على أسسه عقائده وس على قواعده أفكاره.

(163) الاختلاف/ التأويل/ عدم الإيحاد، هي أهمّ القيم التي استبدلت ونفيت آثارها، وهذا الاعتقاد السهني بالانقلاب والإبادة والتّصديق، نحه متأصل داخل التّصورات الفقهية الأصولية التي حدّدت لمسها جملة من القوانين/ الأسبجة التي تسير صاحبي الاعتقاد ونوجّه مسارات الحطاط المتردّد بها والمعدول عنها، إذ تعدو تلك الأسبجة التي أقررتها تعاليم المؤسسة السّنية الأرثوذكسية الإسلامية، صوت الحليّة وسجلها الأوحّد، لا محذ عنه ولا اتّكك منه، بوجّه الأنهام ويثّسّ الأعلام ويطلق الأنلام.

(164) مر أثر السدع في عقائد الترق ونوجّه حركة تأويل المعطيات المحجاجة المثبّعة في الحطاط، راجع أصل هذا الاعتار، ضمن كتاب ابن عبد الجليل (السّصف)، لففرقة الفهميّة في الإسلام، (مرجع سابق)، إذ يقول سرزاً هذه المقلّة التي لسفالات المذاهب والفرق «محتلّ مقالات الإسلاميين قديماً وحديثاً موضعاً دقيقاً بين سائر معر التي شملها الفكر الإسلاميّ لأتها قول في الاعتماد وسرع في التّشريع ورأي في إمامة الناس وتدير شؤونهم، بل هي قبل هذا كلّ تفسير للنصّ السمرل نصيراً على وجه، واستحصار لسيرة انسيّ أحياناً كميّة، ويريد الأمر دقة حين يكون في المقالة تصوّر للذات الإلهيّة مباين لعبيره ومهم للمعاد على صفة ويسلع الأمر مداه حين يشقّ المسلم تمام لحظه الوجوديّة من المقالة التي أرسلتها مرّته أو طاعته . ص 20.

نعمل على الانتفاع من خلال الإطاء والتفرج لا من خلال التمجيد والتسريع⁽¹⁶⁵⁾ وهذا الأمر يستدعي قدرة لدى المعاج كبيرة وثقافة لدى المستند واسعة وحيرة بالجمهور واسعة، لأن من شروط السعاة أن يكون الإطاب مه المرس طريفاً حتى لا يدب الضجر ولا يتولد الملل في عقول الجمهور ولغوا⁽¹⁶⁶⁾ وقد بدا هذا النهج في عرض الأفكار وبسط العقائد في مقدمات الطبري - التي محلل هنا محتوياتها وتفكك فوائدها - بيتاً، اعتمدت لإدراكه قيمة وقانوناً جمة من القضايا أهمها:

- جرلة التوت الذائرة على الذوات الموصوفة حتى تبرز وتعلو⁽¹⁶⁷⁾.
- تصير آيات من النص القرآني لتكون شاعداً وبرهاناً⁽¹⁶⁸⁾.
- صناعة مقارنات وتناظرات بفضل من خلالها المفضل ويرذل المرذول⁽¹⁶⁹⁾.
- الشراة الأثرية المظولة الفاعلة في الكيان الإنساني لجلالها ووثاقه مضامينها⁽¹⁷⁰⁾.

إن هذه القضايا التي نمذ بها أوساع الخطاب وتنتشر مساحته إنما هي طريفة ماها السعاة وتستمر أرمها الانتفاع ومبلوها الموافقة المفترضة التي يدعيها بأنها منحزاً للخطاب بانياً له⁽¹⁷¹⁾ وحتى لا يكون الإطاب والبسط من دواعي الملل والتفسر بمنجى الجمهور رجانيه، أحكم الطبري طرائق صوغه جزالة في العبارة وموازنة في الأشكال مقادير وكميات، إذ أخذ شكل العبارة من الشعر وقفه ورجفه وجوهه، ونحن عارلون بسلطان الشعر على عقول العرب حتى اعتبره بعضهم

(165) من نصن قانون الإطاء في عرض المقدمات، لينة جتاجية يميز عنها الانتفاع وسجها النصين، واقع صورة (عبد الله)، (الرجع المذكور)، ص 318.

(166) نفسه

(167) نفسه، ص 25-27.

(168) نفسه، ص 25-26.

(169) نفسه، ص 25.

(170) نفسه، ص 25-26.

(171) السعاة/الإصاع/الموافقة المصترحة، هي الفوائد الأساسية التي يس عليها الخطاب وتنفو وكثرة، لذلك سوغها الطبري وأحكم تصريها على مقدمات الخطاب وأحوال المحاطين، كما يقع ويؤثر، يحول ويدل

علمهم اسلج لا شيء بغوقه ولا شكل يحاوره⁽¹⁷²⁾ فمحاطبة الجمهور بقسم في الحمال ورثتها ذاكرته وترى عليها دوقه يعذ من دواعي تجاوز معية الوقوع في مناطق لا يترجىها صانع الخطاب كي لا تهدر سعاته ولا تنلف آثاره التي عليها مقام الكلام وعليها حريان أركانه في تبديل العقائد وتحويل الآراء وتثبيت الطوائف المصصرة التي جسدها الخطاب فأعلى صورتها وشزع إمرتها فجلاها سلوك المعتقد من حلال الطاعة ومن مطلق التصديق باعتبارهما شرطين يستعان بججاجة الخطاب مالياً مرغياً وحاصلاً معقداً.

• تكثيف الأخبار ومراكمة الزوايات

يبدو ظاهرة تكثيف الأخبار ومراكمة الزوايات في جامع البيان عامة وفي المقدمات التي عقدها مؤلفه خاصة من الظواهر الثلاثة لكثافة ورودها وأفراد تداولها داخل فضاء النص وفي محيط خطابها⁽¹⁷³⁾ وهذا المنحى داخل في طريقة العرض، القاصبة نظمها أن يمنح الخطاب مكانة به جذيرة لدى المتقبلين وجعل محتوى الكلام ذا مكانة تشزع فعله وتفزي أثره وقد علقت ظاهرة تكثيف الأخبار ومراكمة الزوايات في مقدمات جامع البيان خطبة وأقوالاً، بجملة من المواضيع أجلاها:

- القول في البيان عن اتفاق معاني أي القرآن ومعاني منطلق من نزل بلسانه القرآن من وجه البيان والدلالة على أن ذلك من الله تعالى ذكره هو الحكمة البالغة من الإمامة عن فصل المعنى الذي به باين القرآن سائر الكلام⁽¹⁷⁴⁾.

(172) راجع أصول هذه التكنة وتوابعها في تتبع الشعر وتشريع سلطانه، أحمد العزب (محمّد)، طيبة الشعر، مشورات أورات، 1985، ينظر من هذا الكتاب الكلام المعبود على شعر الشعر ما حو، ص 9-25.

وكذلك السامي (مروك)، الشعر والمدح، بحث في آليات الإيحاء لشعري عند العرب من الحاهلية إلى نهاية القرن الثالث للهجرة، مشورات كلية الآداب، سنية، 1998، وكذلك كتابه، هي إثنائية الشعر العربي، مقاربات وقرارات، دار محمد علي الحائري للشر ومركز لشر الجامعي، ط 2006/1.

(173) تتحلل هذه الظاهرة من حلال كثرة الأساليب المروية والأخبار المفقولة، موثرها هذا، تكراراً ومعاودة، يجعلها دالة على سلطة الأثر الذي حصر في مقدمات نظري ومتر تفسيره، حصراً محتلة أشكال متباينة مظاهره.

(174) جامع البيان، ص 31-34.

- «القول في البيان عن الأحرف التي ائتمت فيها ألفاظ العرب وألغاط غيرها من عصر أحاسن الأمم»⁽¹⁷⁵⁾.
- «القول في اللغة التي نزل بها القرآن من لغات العرب»⁽¹⁷⁶⁾.
- «القول في البيان عن معنى قول رسول الله ﷺ: «أنزل القرآن من سبعة أبواب الجنة»، وذكر الأخبار الواردة بذلك»⁽¹⁷⁷⁾.
- «القول في الوجوه التي من قبلها يوصل إلى معرفة تأويل القرآن»⁽¹⁷⁸⁾.
- «ذكر بعض الأخطاء التي رويت بالنهاي عن القول في تأويل أي القرآن المأزني»⁽¹⁷⁹⁾.
- «ذكر الأخبار التي رويت في الحضر على ابعلم بتفسير القرآن ومن كان يفسره من الضعابة»⁽¹⁸⁰⁾.
- «ذكر الأخبار التي غلط في تأويلها متكرو القول في تأويل القرآن»⁽¹⁸¹⁾.
- «ذكر الأخبار عن بعض السلف فيمن كان من قدماء المفسرين محموداً علم بالتفسير وس كان منهم مذموماً عليه به»⁽¹⁸²⁾.
- «القول في تأويل أسماء القرآن وسوره وآيه»⁽¹⁸³⁾.
- «القول في تأويل أسماء فاتحة القرآن»⁽¹⁸⁴⁾.
- «القول في تأويل الاستعاذه»⁽¹⁸⁵⁾.
- «القول في تأويل بسم الله الرحمن الرحيم»⁽¹⁸⁶⁾.

(175) نفسه، ص 31-34.

(176) نفسه، ص 35-52.

(177) نفسه، ص 53-55.

(178) نفسه، ص 56-57.

(179) نفسه، ص 58-59.

(180) نفسه، ص 60-61.

(181) نفسه، ص 62-64.

(182) نفسه، ص 65-66.

(183) نفسه، ص 67-73.

(184) نفسه، ص 74-75.

(185) نفسه، ص 76-77.

(186) نفسه، ص 78-88.

إن الطبري وهو يكشف الأحبار ومراكز الزوايات إنما يريد أن يثبت تلك المواضع التي كان حماها النص القرآني وفصائل لغة وحقيقة ووجه تامل (187) وهذا الأمر الداحل في الطريقة التي من جهتها تعرض المقدمات وتسط المحتويات يرمي في باطن مقصوده إلى تحقيق الإيمان بجدوى عقائد الطبري وتصوّراته في فهم النص فهماً يتوافق في مبادئه وأصوله مع أفعال الجمهور المسلم في القرن الهجري الثالث عصر المؤلف وما بعده وهو جمهور ما زالت ذاكرته وفية في انتسابها إلى مراجع الأسلاف نذكراً وحينئذ (188).

● الإطناب في ذكر الدقائق وتشقيق الزقائق التي تقضي بها المواضيع البسطة والمحتويات المطروقة

نعد ظاهرة الإطناب في ذكر الدقائق وتشقيق الزقائق التي تقضي بها المواضيع البسطة والمحتويات المطروقة من الظواهر اللأنة شأها في ذلك شأن نكتيب الأخبار ومراكز الزوايات وهذا المبدأ في عرض المقدمات قاصر بجمل التمثيل لا تساوره الشكوك ولا تراوده التخمينات فيما يلقى على عقله أو عواطفه من مواضيع الكلام ومحتويات الخطاب (189) وقد بدت هذه الظاهرة من الثابت التي عليها مدار الحجاج في جامع البيان ينكّر نواردها في خطابه بطريقة تجعلها داخلية ضمن استراتيجياته محشورة في سياساته القولية والمفاهيمية التي هي في متنته

(187) من صولة النص القرآني من تلك القيم التي اجتمعت في الأتوال التي صفر بها الطبري تفسيره، راجع قوله الثاني وتبصر الضات به أمن انيمه فاز وهدي ومن حاد عه قبل وغوى، ص 26

(188) من شروط توفيق المعجاج في إصابة المستقر وإدراك المرجز، تأليفاً وإقناعاً، شرط توافق المخاطب/ المستمع مع المخاطب/ المحموج في بعض انيم المشتركة والافتكار المتشكلة، راجع في ذلك من جهة التمثيل لا المتصور:

- Eemeren et Gootendorst, *La nouvelle dialectique*, op cit. chapitre 2 (Points de vue et divergences d'opinions), p. 18-32

(189) إن المسار الذي ينطعمه الخطاب، لكي يبلغ مرمى تحصيل طاعة المخاطب يعني إمكانية التشكك فيما يعرض ريسط وهو ما يحقق للمحجاج، موضوعاً، التوفيق والتجاعة، إذ يتم هذا العزم عبر جمع من الوسائط اللفظية الدائرة على قيم الكلام ووجه تعريه والمؤشرات استقبالية الدائرة على طاقات التأثير ودواعي العمل، حتى يكون الانتفاع حاصل من تفاعل الملكات كلها والوسائط حلها وهو ما يعني استراتيجية استمخاض ويسم سياسة

سرع بزمه لأصغر وثقت انجومي في خطاب الطبري الجباجبي الذي يرمي
في دهر حروب وثقت تعاصروا من دعائم الاعتقاد ومبادئ المذهب والتأويل
في بزمه لا تيسر به غروب جمهوره توحيداً وتعظيمًا وأن تناسب ما دونه من
عشره شوب وردت حتى يصغر معها ويحصر أصلها⁽¹⁹⁰⁾ فكان الطبري يرمي
مستحقين بخرجه من أعين الجماعة من تناف وتزيف أهل العلم من التمسكين
بشرا⁽¹⁹¹⁾ هؤلاء يشبهوا الدعوة التي عيها يسي انشراح أصلاً وفعراً والمرجع
شيء به يكون لأوب. إن شكك مر أو حفي مشغل. لذلك كان الاستدلال
بأسلاف أحرار ملتزمة ودقائق مملوكة موشعة. شاهدًا على نهج الطبري
لنكري في تفسير أي القرآن وتأويل مقاصده⁽¹⁹²⁾ وهو ما ستقبله على آثاره الأخير
عند شغل بظنات الحجاج وأنه في تفسير الطبري سورة البقرة تستجلى لنا بذلك
صور ذلك التأثير الذي يسلط المعتقد ويعطف المذهب نسقين بحكماء جهات
لتكر ويؤثران مقاصد الفكر في قضية ما أو مشغل بعينه⁽¹⁹³⁾.

١- أشكال الخطاب

لقد شغل فيما سلك بأطراف التي من جهتها تعرض المثلثات فوقف على
أجلها وأينها (عرض المعنوي ليلوغ المجهول المحبب، الإبطاء والإضطراب، تكتيف
الأخبار ومراعاة التزايدات، الإضطراب في ذكر الدقائق وتشتيت الزدائق التي تقضي

(190) إن هذه مع الحقائق تستمعة من توديع المعروضة والآراء البسوط في المثلثات
الجمانية، أصل من أصول الاعتقاد الأثري. لأن الطبري من المدافعين على هذا الزعم،
الصغير هذا الأصغر لاعتدائي. المنحصر لولب والضايقين مجرياته حصده النج من
صده التبريد من صده بترك الحز ومجانية الزديلة. فكان الطبري بقبه بذلك، شها بين
نصعب الأصل (القرآن) والخطاب الزشيع لتفسير مدع بيان شرقاً وتكبيعاً، مكنة
واعتدراً

(191) جلع الجاه، ص 19

(192) الصمد، ينكر أن يكون هذا أو كلمة أو هجا فكر أو سيرة وذكر. وهذه المظاهر سها
ما يحصر في حفت الطبري مرفراً وسها ما يحصر جمعاً، لكنها تشدد كلها قاعدة إليها
يسد وعليها يسي ويكرس مسالك طرق وسهاات عصره بالقضايا، عارضها والجوهري.
(193) لمصنف اعتدائاً، أثر في توجه الخطاب وتشكيل ملامحه وإقامة سياساته، لذلك سعت
في النظر ومثير في مصر في بحث الاستراتيجيات التي يصورها خطاب الطبري ولا
يصرح به، مكتبها وسجل حاداً.

بها المواضيع المسوطة والمحتويات المطروقة) ونمى من بحث أشكال العطار
مصط أعم صبح الحجاج اللعظية التي مر خلالها تنوّد الغيب العجاجة وتشا
المؤثرات العظيمة⁽¹⁹⁴⁾ وحتى يكون الوقوف على تلك الأشكال باليد المطرور
يقب على ذلك جدولاً بحصصها فيه وسطه عرصها داخله، نضطر من ذلك كله
بالغاية المطلوبة والمقصود المرسوم.

الموجهات التعبيرية	أشكالها اللغوية
النقي	نيس دنت، غير جدز، حس بكون .
- طرقت الرطب والاستف (نو/أز)	نور، الله، ش، مرد كند، عبد نير، وسند.
نكر ..	وأخرى. لأن، مرد كند دنت كدنت، آله محي .. بدن ..
- الأمر	أغنمو عباد الله رحسك الله .
- الاستعانة	ب برهك، ما الله، جعل كل عده .
- النسي والرجاء	إن شاء الله، والله سأل، فلم أن قتلاً قت.
- الأزمات/الإحالات	أكثرها موصول بدواعي المدم ومفاهيم نسي
- الشور والتعيلات	المسار بأنواعه/التخصيص وهو من الشور ثلاثه الكتبة/الكلمات ...
- التواضع والتكسبات	بسم الله الرحمن الرحيم، صلى الله على صوته من حلقه ...

إن تأويل الموجهات التعبيرية وأشكالها اللغوية ومظاهرها المعنوية التي
نصبتها الجدول، مشروط بما ينبثق عن تلك الموجهات من أصال لغوية برمي
خطاب الطبري إلى بلوغها وأصابتها في كيانات المتقبلين عقولاً وعواطف، حتى
يحصل الإدعاء وينم الانتعاع، والتأثير بفعل الكلام في الثقافة العربية الإسلامية
شكل من أشكال السط الرمزى، لذلك أشعل فاعلوها تنحبه هذا الشكل
السلطوي نجسماً اختلقت محمولاته وتمايت هيئاته حتى بات علامة على إيجادها

(194) من حمل بعض الضبع والألفاظ، فيما حجاجية، راجع مثلاً

- صولة (عبد الله)، (المرجع لمذكور)، ص 320-321

- Amossy, op. cit., Les choix lexicaux et leur poids argumentatif, p. 144-148.

ونبدأ على بركة الله، وأعمال الكلام التي رشت بها تلك الموجهات التعبيرية بمكر
جميعها في الأوزاع التالية:

- الترجمة الإنسانية
- الترجمة الإلهية
- الترجمة الاستهامي
- الترجمة بالشمي
- الترجمة بالربط والإحالة
- الترجمة بالتصوير والتخييل
- الترجمة بالتراسم والكلشيبات
- الترجمة بدلالة الزمن والفضية

وتيسر علينا من ذلك كله التدقيق في الموجهات⁽¹⁹⁵⁾ وما ينتج عنها من أعمال
لعمري قد تتوافق مع ما ذكرنا أو تختلف عنها زيادة أو نقصاناً، بقدر ما يعنيا ما
تكتسبه تلك الموجهات من قيم حجاجية يصير بمقتضاها «هدف الجمجاج ليس ندقيق
بعض الجهات المتعلقة التي للقضايا بقدر ما هو توفير الوسائل المعصية إلى إقناع
الجمهور وحمله على التصديق من خلال الترشيع في ضروب التعبير عن الفكرة»⁽¹⁹⁶⁾.

وهذا الأمر يجعل الوسائل التعبيرية المستخدمة في الجهات معبراً ومحملاً
شكياً تثير وراءها الغايات والمقاصد وما التنوع في ذلك سوى دليل على مدى
خبرة الطبري وهو مصنف الخطاب لرائيه، بمطالب الجمهور الذوقية، الجمالية
والعقلية، الإنسانية والتصورية، الأطلولوجية لذلك نفق خطابه وحدث مستحابه.

ج - الثغرات الحجاجية

لقد سبّر أن اعتبنا في مقامات مرّ بك ذكرها بالحجاج في تفسير سورة الخرة

(195) راجع في ذلك: عبد الله موك (المرجع المذكور)، ص 321-323.

* Amossy, op. cit., Les pouvoirs du cliché, p. 186-187/figures de cohérence textuelle et argumentation, p. 189-192.

(196) موك (عبد الله)، (المرجع المذكور)، ص 322.

أطراً ومطلقاً، من خلال النظر في أنظمة الخطاب التي أدار عليها الطبري خطه الحجاجة، فحلياً أهم المكونات الخطابية والموجهات المقامية التي كانت تحصر أساق الرجال الفكرية العامة (تمثيلة التوجه الأثري في تفسير القرآن) والمقدمة الخاصة (الإسلام المنسي). وليس من ماعل القول التذكير بها بأن الفصل بين أمر الحجاج ومطلقاته ونقباته واستراتيجياته لا يعدو أن يكون سوى فصل إجرائي يروم من ورائه تمكين القارئ من الوقوف على خبائرتنا المنهجية وقوفاً يجعله له التوب الذي نومي إبه والشكلية التي نرثيها. وقد تفضل من نظر للحجاج قبنا إلى أن الفصل بين تلك المكونات فصل هبته من صفات ما عرضنا وشكله من بيان ما أسلفنا⁽¹⁹⁷⁾.

ولما كانت غاية الدرس وجهة النظر في استحصال تقنيات الحججاج والآلة في جامع البيان عاتة وفي تفسير الطبري سورة البقرة خاصة من دواهي الاسترسال في كشف المظاهر التي بها ظهر الحججاج بوصفه إجراء تدرك أفعاله داخل الخطاب فهنا يحضنها وإطاراً يحتمها، وجب أن نستجمع من تفسير الطبري سورة البقرة أهم تلك التقنيات والكيفيات التي بها تصرف، حتى نستطيع الانصراف في مرحلة تلي هذه الموحلة بما أضمره الطبري من استراتيجيات وما أبطنه من سياسات لا يذنبها ظاهر الأشكال ولا عارض المظاهر بل يقول حقائقتها «عنف تأويلي» قد يجرع العقائد الثابتة ويزك العقول المسلمة⁽¹⁹⁸⁾ لكنه رغم صفته تلك يكشف واقع

(197) إن تفكيك خطاب الطبري الحجاجي الذائر على تفسير سورة البقرة، إلى أمر ومطلقات وتقنيات، واستراتيجيات، لا يعدو أن يكون سوى خيار منهجي، ينظم حركة البسط ويؤب نظام التأويل. وقد تفضل ببولمان في مؤلفه إمبراطورية الخطابة *Le temps rhétorique* (مراجع سابق)، إلى أن الوقوف على مقومات الخطاب الحجاجي، عمفاً وأزماً، حدث مشروط بمعالجة الخطاب في كليته وتنايته في تداخل أنظمة، إذ يقول:

«Il y aura lieu d'analyser le discours dans son ensemble, surtout quand on traite de l'ampleur de l'argumentation, ainsi que de l'ordre des arguments», p. 74

(198) إن ممارسة «العنف التأويلي»، على الحقائري ولتات كانت أم معطيات، برك العقول السبة ومن توجيهات عقيدة وثوات دينة شرعها التداول وأجارها انقبوص المراسي الذي حصص دموها وحزب علاماتها. ومفهوم «لعنف التأويلي»، انقضاء ماجور والترشح من مؤلف *Customs-Aulagnier (P.), La violence de l'interprétation*، حيث وصل التأويل/التفسير، لعنف يمارسه محريه على الآلة والمعاني، بعطتها وقول دواحلها

هذا المحرر التفسيري الذي حكم الدهنية العربية الإسلامية وحرك أقطارها زماناً طويلاً تحريكاً شافع سلطاناً وقوى عفوانه إلى أن سنت مصادر الحق معترلة به وسامع اليقين مقصورة عليه⁽¹⁹⁹⁾ وهذا المال عملت على تثبيتته عوامل سبائنه ودمربه⁽²⁰⁰⁾ صاحبت تكون هذا المحرر التفسيري وورثت الآتين والثالين التواميس والقواعد التي نجيز قدامته ونبني شرعيته، الأمر الذي حدا ببعض من دان بها المحرر التفسيري إلى اعتبار جامع البيان «قرآن المفسرين»: مكملة وقداصة، إسقاطه وتسموه⁽²⁰¹⁾ وهذا الاعتبار جوازته من سلطان المذهب الذي ينتمي إليه القائل أو

(199) من ملة المحرر التفسيري الأثري في الثقافة العربية الإسلامية وأسره كل جهات العزل الجليل، لتتجمع براهين الدلالة عليه من النص القرآني، وراجع من جهة التمثيل، كتب أركون (مقدمة) التالية:

- الفكر الأصولي واستعانة التفصيل، (مرجع سابق).

- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الفني، (مرجع سابق).

- مذكورة من أجل الأمانة في التنبؤات الإسلامية، ترجمة وتعليق، هاشم صانع، دار الشافعي، ط 1، 2002، راجع من هذا الكتاب خاصة فصله الخامس «الفرعوس المركزية والخطبة النبوية في الفكر الإسلامي»، ص 199-266.

(200) لقد عملت الدولة الإسلامية الناشئة على ترسيخ جملة من المبادئ التشريعية والتطبيقية والرمزية، تحدد من خلالها الداخلين في إطارها، معانم وأشرافاً كما عملت على سن مد! وحدة الاعتقاد من خلال توحيد مرجعها، (مشغل تدوين القرآن في عهد عثمان، إذ من من خلال إنقاذ كل النسخ والصحائف منافذ الإمكان واستعذد)، وقد نشت كن هذه الإحداثيات التنظيمية والزمنية بإشراف مسيرو أمور التدريس، أي رجال الدين الذين حصنوا مشاريع الخلافة السياسية، تحصيناً شرعياً ودعماً، وأصغى عليها صرباً من القداسة، جعلها نوحاً من جهة كونها تعانيم زكاتها السماء (للخليفة ملل الله على الأرض)، أخفاً لا يعادل وضع الباع لا يخالف، وراجع تصديقاً لهذه الأفكار من جهة التمثيل.

- أركون (مقدمة)، القرن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (مرجع سابق).

- جليل (مقدمة)، الفتنة، جذية الدين والسياسة في الإسلام المبكر (مرجع سابق)، راجع من هذا الكتاب الحديث الدائر على (الجهاد، الفتح، الإمبراطورية)، ص 42-52، حيث يشير إلى «أن الحواجز الفنية والسياسية والاقتصادية متشابكة تشابكاً قوياً وأنها تتصامر كلها لإقامة الدولة الإمبراطورية»، ص 43.

(201) بهذا هذه الملة التي لكتات جميع البيان في قول مسوب إلى أبي محمد عبد الله من أحمد بن جعفر الغرماني، إذ يقول، «أخبرني شيخ من حمر بن عفيف قال «رأيت في النوم كالي في مجلس أبي جعفر والثاس بقروون عليه كتاب التفسير، فسمعت هاماً بين السماء والأرض يقول من أراد أن يسمع القرآن كما أمرل فليسمع هذا الكتاب»،²

بمدح داخله السائل⁽²⁰²⁾ وبذلك يكون استحصال انتقبات الجباجية التي استعملها الطبري في الإقناع والتغيير أمراً ذا مكانة في الوقوف على طرائق إثبات الحق كما تصوره أهل الأثر وترجمه الطبري لسان حال وميلاً⁽²⁰³⁾ والحق/البقيس الأول، هو في نظرون، مدار الاشتغال لدى علماء التفسير على اختلاف مللهم وتباعد نحلهم بحزبون لبلوغه الأعلام والقرائح حتى يكاشفوا يقينه ويدركوا سببه⁽²⁰⁴⁾ وما يلاحظ في هذا الأمر أن كل مفسر يدعي امتلاك الحق/البقيس امتلاك تأكيد وحيازة تأكيد لا يقاسمه فيه مقاسم ولا يجاوره فيه مجاور⁽²⁰⁵⁾ وهذا المنتهى الواقعي لحقيقة التفسير

س ترجمة ابن جرير، ص 13.

إن هذا الجهر صبح أم لم يصبغ، يبدؤ على الطرائق التي من جهةها ترسخ الكتب وتثبت التواظيف في الحضارة العربية الإسلامية، إذ يقع ردها إلى تعليم السامع (الهدف بين السامع والأرض) ترقيتها وتشريعها وتوثيق نفعها وتجميعها ذات نسب بانس/الأصل (القرآن) تستمد من بركتها وتنتج من سببه شرعتها.

(202) إن للمذهب الذي داخله يخطر المؤلف أدبياً كان أم مفسراً أم محدثاً، دوراً في تشريع أفكاره وتغيير مراحمه، راجع للوقوف على هذا الأمر الجهر السائل الذي أتم كتاب جامع البين، إلى دوائر الكتب المرتبطة من السامع شرقاً وغرباً.

وتعد ظاهرة لب الأفكار الحادثة بالشن الزائفة في الثقافة العربية الإسلامية، ظاهرة لافقة ودالة على استراتيجية شرعية الحوادث في مجال التداول الفكري المحض بتعاليم الإسلام المؤسسي من جهة وتعاليم الآثار المحصورة الزائفة من قراءة النص القرآني قراءة موجهة تقول جهة من معناه وطرفاً من معناه، نولقه ونطوئه.

(203) يبدو اشغال الطبري بتأدية الحق/البقيس تأدية تقارب الأصل الثلثي والنتج الإلهي، ظاهرة مبسطة في خطبة كتابه، إذ يقول «ونحن في شرح تأويله، وبیان ما فيه من معانيه ـ مستوطن إن شاء الله ذلك ـ، كتاباً مستوعباً لكل ما يبالئنا إليه الحاجة من علمه، جامعاً ومن سائر الكتب عبره في ذلك، كتاباً ومطهرين في كل ذلك بما انتهى إلينا من اتفاق الحجة فيما اتفقت عليه من واحتلتها فيما اختلفت فيه منه ومينو علل كل مذهب من مذاهبهم وموضحو الضحيح لدينا من ذلك بأوجز ما أمكن من الإيجاز في ذلك وأحصر ما أمكن من الاختصار فيه»، ص 26-27.

(204) عن مركزية الحق/البقيس في كتب تأويل القرآن يوصفها رشعاً مموهاً وأثر دلائل عن نص مطلق هو القرآن في الثقافة العربية الإسلامية والتخصص المقدسة (القرآن/الإصحاح) في الثقافتين اليهودية والمسيحية، راجع تمهيداً لا حصراً، محمد لركون، معرك من أجل

الأشعة في السياقات الإسلامية، م. د. ص. د. (205) إن إزاء كل مفسر امتلاك الحق/البقيس كما أخبر به المعفل الأول (الله)، أمر تدل عليه أدبيات أهل الباطن من المتصورة وأهل الظاهر من السنة، إذ يتبادل كلامهما استطاع، =

في العصر العربي الإسلامي سوف يعمل على تنظيم قوانين حركته داخل كل مجرى مجرى حتى ينفذ على مظاهر تلك الحركة ونفوذ محلي ذلك القيس يتبعه انفسه ملحة مشوك وملاحقه ملاحقه مثلثه فيفسر للرهان عليه كل آلة مقالة ومقداراً⁽²⁰⁶⁾ وحتى يجعل كلاماً في الحجاج آلات وتقنيات موصولة بمقام بحثنا المخصوص «الحجاج في نماذج مثبلة من تفسير سورة البقرة» موضوع بحثنا، سوف نعمل على استبيان أهم تلك التقنيات الحجاجية التي عمد إليها الطبري فأدرجها داخل أساقفه الحجاجية ووفد بها خياراته البرهانية.

ولقد اعتنى المفسرون بالتقنيات الحجاجية وما تحمله من طاقات تأثير وأعمال توجيه، اعتمد لافناً، كانت كل المصنفات تخصص له مكاناً وتوكل إليه برهاناً، فنحصى التقنيات وتعتمد الطرائق وتستجمع العلاقات⁽²⁰⁷⁾.

• يوجهه إلى خصمه، يزع عنه التمكن ويسلب منه الشرعية. وهذا الأمر يدخل في النظر إلى حيز يكون استغناء واحياً بالحجاج في مجرى الإشارة والصر، فضلاً لكان من رسائله، بين فيه منطلقات الحجاج وأطره وتقنياته وسياساته، يياًما بجلب الاختلاف في مقامه، ويتأثر الأنظمة في تعاملها.

(206) إذ اشتد المفسرين بيلق الحزب البين، معنى جوهراً، يجعل كل تصديق الخطاب المحمول عليها ذلك المنقصر، جارية صوب ذلك المال بوصفه دائرة الجذب وحاصل اللقاء وهو ما يقوي حجة ما ييسره المفسر من تأويلات تدعي أنها التنبؤات والحقائق، النواع والعلات. ولقد بدت هذه الظاهرة من قبيل الآلات المطردة في كتاب الطبري جامع البيان، إذ عاذا ما يسهل قوله في تأويل قول الله، نهاية إثبات وجرم واليهك للتدليل والبرهان على ما نزع، شاعراً بين لك الأمر وجلب لك المظهر.

التقول في تأويل قول تعالى ﴿الْقُرْآنُ﴾، (...) والضراب من القول عدي في تأويل معاني أسود التي هي حروف المصحح (...) والضواب في تأويل ذلك عندني أن كل حرف (...).

إذ ظاهراً تركب التعرير ظاهرة سائرة في جامع البيان تواتراً لا تشك منه أسئلة خطاه، مع يدل على أن الطبري بوصفه صفاً من الأصماء ومرشداً من المرشدين، يؤذن الرحي ويصفون مدبه على عقول المؤمنين والمعادين. بعث إيمان الأولين ويوشعهم إلى ماسي الصواب. ويهدي الآخرين إلى مسون ويعتقدون. شعول سظمة خطاه التفسيرية وعن الأصل التوجيهي حتى لا ينفذ الإمكان ولا يصح العز.

(207) تعد استعمل أرسوطلس. في خطابه بالحجج، الصاعية وعبر الصاعية وما تتضمنه من طاقات إبداعية تعمل في الجمهور، فتؤكد لديه زعماً أو تحمله على مجملته وهذا الأمر عتد إلى مدى إحكام العطب تبصته على سامع ولا يفتقر ذلك إلا من حلال " .

ولما كانت لكل خطاب سياسات قول وأشكال تعبير وطرائق تنظيم⁽²⁰⁸⁾ فإننا نتابعون المظهر الفني من جهتها رسم الطبري برهانه قولاً يفسر به أي سورة البقرة إشكالاً حاملة ومقاصد صامرة، لذلك سنعمل على بيان الحجج كما وعلمها الزجل ومطق بها خطابه لا كما آلت إليها من لدن المظفرين تحريداً وشكلاً⁽²⁰⁹⁾ لأن لنا في ذلك معتقداً نظرياً مداره على أن صفة الحثية ونوعها، من طرائق إجرائها في

استراتيجيات محكمة وتصرّفات مثقفة.

راجع نسباً لهذه القضايا وغيرها:

Aristote. *Rhetorique, livres I et II*, texte établi et traduit par Médéric Dufour, livre III, texte établi et traduit par Dufour (Médéric) et Wartelle (André), collection tel, Gallimard, Paris 1991, 1980.

علما أن الحجاج لم يستقل عن الخطابة والجدل إلا في العصر الحديث، حيث قد مع بيرلمان مؤسسة خطابية قائمة على التحوارية بين الخطيب/المحاج موصولة بقم إقناعية، وله عند بيرلمان في إطار ما أسماه، «بلاغة جديدة»، إلى بحث الخطابة من زمانها إعادة منزلتها التي كانت لها على عهد أرسطو، تؤثر في المواطن وتلعب في العقول من خلال جملة من الآلات الخطابية والسياسات العقلية التي يصرف إمكاناتها المحاج/الخطيب حسب المتغيرات ومدافع المستعصيات والأحوال، ينتج بها مخاطبه تأثيراً وعملاً. وقد ألفه بيرلمان في كتابه له هذا:

• *L'empire rhétorique*, op. cit.

• *Traité de l'argumentation*, op. cit.

قسماً هاتماً تعرض الثغرات الحجاجية والوقوف على ما نصته من طاقات إقناعية، نعمل في الجمهور بمثل بها، إن سلباً أو إيجاباً.

راجع تعميقاً لهذه الأفكار، عبد الله صولة، الحجاج في القرآن (مرجع سائر) وخاتمة المتقدمة النظرية، وكذلك مثله حول الحجاج: أطره ومطلقاته وتقائه من خلال مصنف في الحجاج - الخطابة الجديدة لبيرلمان وينتكا، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد العربية من أرسطو إلى اليوم، (مرجع سائر)، ص 297-350.

(208) عن علاقة القول بالأسئلة واستقامات، وراجع تمثيلاً لا حصراً

• *L'empire rhétorique*, op. cit.

• Boardieu (Pierre), *langage et pouvoir symbolique*, op cit., p 7-51

(209) إن استدعنا مرصد التفسيات الجماعية سيكون، من جهة حضورها داخل خطاب الطبري التفسيرية، سبباً وسبباً، حتى ينسب لنا التوفيق على حضانة المحاج وأنظمة استخفا داخل التقليد الأثري في تفسير الفرق، موزة بدأ رؤية ماصولة أي إليها رؤية ترة الطواهر المعبوسة إلى سياقاتها التداولية الحاضر، حتى لا تكون النتائج عاتية. وهذا المنهج بطر وعياً موزة أن كل شكل من أشكال التعبير المعكبي والتشليل المعكبي، إنسا هو مردود من حرته ومظامه إلى محيطه، مطروف بدواعيه

الخطاب وهبة تصرفها، من خواص الشباق الذي يحصصها والمقام الذي يحيزها⁽²¹⁰⁾.

وقد نظم من اشتمل بالحجاج من المنظرين الحبح وأنواعها وفق طريقتين من طرائق ارتباط⁽²¹¹⁾:

• الطرائق الانصالية *Procédés de liaison*: «والمقصود بالطرائق الانصالية الطرائق التي تقرب بين عناصر المتباعدة بدءاً وفي الأصل، وتتيح إقامة ضرب من التضامن بينها نهاية هيكلتها أي إبرازها في هيكل أو بنية واضحة لغاية تقويم أحد هذه عناصر بواسطة الآخر تفويماً إيجابياً أو سلبياً»⁽²¹²⁾.

• الطرائق الانفصالية *La dissociation des notions*: الغائمة على الفصل بين المفاهيم والمعطيات وهو ما ينجم عنه توليد حقائق جديدة ينشئها الحجاج بفعل ما أجراه على تلك المعطيات وما مارسه على تلك القيم من فصل تتحكم في مجراء مفولنا الظاهر *apparence* والحقبة *Réalité*⁽²¹³⁾.

وهاتان الطريقتان من طرائق ترابط الحبح في نظام الخطابات تنضوي تحت

(210) عن علاقة الحقبة بالأسيلة والمقامات راجع، عبد الله صولة (المقال المذكور)، إذ يقول: «...» لكثر الخطابات الجياجن لتأ كان مرتبطاً دائماً بالمقام الذي يدل به إلتا يحده إلى استعمال هذه الكلمة دون مرادفها، في اللغة لكونها أنسب منه، في ذلك المقام. ٤٠، ص 320.

(211) يعني هنا ملحق بربطها في كتابه المذكور، إذ فرغ الحبح وأنواعها وفق طريقتين من طرائق الارتباط: الطرائق الانصالية *Procédés de liaison* / *La forme d'une liaison* والطرائق الانفصالية *La forme d'une dissociation*. *La forme d'une dissociation des notions*: إذ يقول صولة في كتابه إمبراطورية الخطبة *L'empire rhétorique*، ناسطاً لقول في هذا الشأن

«Les arguments se présentent tantôt sous forme d'une liaison, qui permet de passer d'un premier à un second, tantôt sous forme d'une dissociation, qui vise à séparer des éléments que le langage ou une tradition reconstruit ont auparavant liés l'un à l'autre». p. 74.

(212) عبد الله صولة (المقال المذكور)، ص 324.

(213) منه، ص 324-343.

كل طريقة منهما جملة من التقنيات الحجاجية التي ساعدت إلى متاعه أشكاليها
مظاهر وانتظامات داخل خطاب التصيري حتى يحصل لها لاستتباع
والحوار الوفور على الساسي الحطابية التي طوعها الطيري لإصابة حاصلها
الانتاع والتغيب كي يدرك الحطاب بذلك استجاعة المطبوعة والقرنة المحسوسة لعل
في المخاطب وتأثيراً في الكيان⁽²¹⁴⁾.

1 - التقنيات الحجاجية القائمة على قانون الاتصال

للحجة في السياق التداولي النظري ثلاثة معاني أساسية⁽²¹⁵⁾:

• «الحجة بوصفها بناء استدلالها يستقل بنفسه»: الحجة المجردة/الحجة
التجريدية⁽²¹⁶⁾.

• «الحجة بوصفها فعلاً استدلالياً يأتي به المتكلم»: الحجة الموجهة/الحجة
الترجيحية⁽²¹⁷⁾.

• «الحجة بوصفها فعلاً استدلالياً يأتي به المتكلم بفرض إفادة استمع مع
نوعه المستمع بتقويم هذا الفعل»: الحجة المقروءة/الحجة النقوبية⁽²¹⁸⁾.

وهذه المعاني الثلاثة التي اشتغل ببيانها طه عبد الزحمان، تنتج عنها ثلاثة

(214) بقول برلمان في إمبراطورية الخطابة، سبباً مرمى الحجاج، معنياً عاباته.

«Comme l'argumentation se propose d'agir sur un auditeur, de modifier ses convictions ou ses dispositions, par un discours qu'on lui adresse et qui vise à gagner l'adhésion des esprits, au lieu d'imposer sa volonté par la contrainte on le dressage, c'est déjà une qualité négligeable que l'être une personne à l'opinion de laquelle on attache quelque valeur. De même, il est important de pouvoir prendre la parole dans certaines circonstances d'être le porte-parole d'un groupe, d'une institution, d'un Etat et d'être écouté», p. 29

(215) عبد الزحمان (طه)، اللسان والميران أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1/ 1998، للوفور معنى معاني لفظ حجة في السياق التداولي النظري. راجع من الكتاب

فصل الثاني مساذج التواصل وأنواع الجمع، ص 254-272.

(216) نفسه، ص 255

(217) نفسه

(218) نفسه

سادس توأصلة، باعتبار ما يتضمنه الحجاج من أبعاد توأصلية تحدث سير دار الخطاب ومستله⁽²¹⁹⁾.

• «النموذج الوصلي للحجة»⁽²²⁰⁾

• «النموذج الإيماني للحجة»⁽²²¹⁾

• «النموذج الأشعاري للحجة»⁽²²²⁾

إذ هذا السند النظري الذي يفرع دلالة الحجة لثلاثة فروعاً ثلاثة ويناطرها بنماذجها التوأصلية القائمة على مبدأ اتضاعل بين باث الخطاب ومستقبله، يتجلى في ثقتين الحجاج التي صرّفها الطبري في خطابه حتى يدرك مرتبة الاقتناع والتقيس وهي مرتبة تجري عليها الحجاج التاجع الذي هو مرمى كل محاج وغاية كل مستدل⁽²²³⁾ وحتى ندم كلامنا بالبرهان المطلوب، ستابع بالوصف والتأويل ما ينصري تحت كل طريقة من طرائق الرّبط التي وفقاً لها تنتظم الحجاج لنقف على مكونات الحجة وأنشائها وما ينفق عنها من نماذج توأصلية يجلوها الخطاب وتروح بها سياسة بانية.

(أ) الحجاج شبه المنطقية Arguments quasi-logiques⁽²²⁴⁾

تستمد الحجاج شبه المنطقية قوتها الإقناعية من مشابهتها لطرائق الشكينة

(219) نفسه، ص 255-272.

(220) نفسه.

(221) نفسه.

(222) نفسه.

(223) من علاقة مبدأ الشعاعية بالحجّة الخطاب، راجع بيرلمان (المراجع المذكور) وخاصة الفصل الرابع، (Choix, presence et presentation)، ص 55-63، حيث ينفرد اختيار الشكينة والحجاج واستقدمات وإحصارها في مسار الخطاب إضافة إلى تمديد عرضها وتحسين سطوها، إلى جسر الخطاب مقبلاً، فاعلاً، يندل ويعبر، يعلو ويحط، ينزع ويحصر وذلك يكون مبدأ الشعاعية مبدأ يعود، إلى موافق، إلى أسر الجمهور، عملاً وعواطفه وسحب استعلائه، طاعةً وحسراً

(224) يقول بيرلمان، ساداً هذا النوع من الحجاج

«Nous classerons les arguments quasi logiques en les rapprochant chaque fois des raisonnements formels auxquels ils s'apparentent quitte à souligner, dans un dernier temps, tout ce qui les en distingue donne lieu à controverse, et les rend par, le fait même, non-contravenants». L'empire rhétorique, p. 79.

والمنطقية في البرهنة (.) وهي حجج تعتمد البنى المنطقية مثل التناقض Contradiction والتماثل التام أو الجزئي Identité totale ou partielle وقانون التعلية La transitivité كما تعتمد الحجج شبه المنطقية العلاقات الرياضية مثل علاقة الجزء بالكل وعلاقة الأصغر بالأكبر وعلاقة القوائم⁽²²⁴⁾.

إن تقنية اعتماد الحجج شبه المنطقية تقنية لائحة حصوراً وتواتراً في تفسير جامع البيان عامة وفي تفسير الطبري سورة البقرة خاصة، وحتى نقف على مجلي هذه التقنية نستغل من تفسير الطبري سورة البقرة ما يتفق من الشواهد وتلك التقنية من مواطن مختلفة ومن مواضع متباينة حتى نقيم الحجة على حضورها وتواترها كما ودلالة ولكن الحجج شبه المنطقية لا تعتمد نفس القوانين، إذ منها ما يعتمد البنى المنطقية ومنها ما يعتمد العلاقات الرياضية.

(1) الحجج شبه المنطقية التي تعتمد البنى المنطقية، وهي بدورها أنواع وصنوف

♦ التناقض وعدم الاتفاق «Contradiction et incompatibilité»⁽²²⁶⁾

لما كان سبيل الحجاج «إمالة اللثام عن التعارض في أطروحات الخصم

ورغم نشأة الحجج المنطقية بالدقة المطلقة التي تسحقها لدى الجمهور، نوعاً من الوضع المنطقي المعري وعسراً من اليأس الخلاب، فإنها تبلى فائدة حفة الشامي التي تفرنها بالمعنى المحض، فوضوحها لا يمتد مجرد كونها آلية إلماعية نعي متقبل الخطاب، إمرأ بحمله على القلب بأدريج لمحاذاة/احتطاب والعمل بها عند الاقتضاء والدأبي.

وقد نمزض دكلارك (جيل) (Declercq (Gilles)، في كتاب: *structures rhétoriques et littérature*, Editions Universitaires, 1982، إلى حدّ الحجج شبه المنطقية حدّاً يطلن من سوال بيرلمان الخطابية، إذ يقول:

«Il s'agit d'arguments par raison dont la ressemblance avec les raisonnements formels permet de les présenter à l'auditoire comme invincibles et irrefutables. Mais cette apparence démonstrative est le produit d'un effort de réduction ou de précision qui est lui de nature non formelle» (Traité p. 259) L'argumentation quasi logique possède donc deux composantes:

- Le schème formel sur lequel est construit l'argument.
- L'opération de réduction permettant d'insérer les données du réel dans ce schème et qui consiste à la rendre comparables, semblables ou homogènes» p. 124.

(225) صوله (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص325.

(226) راجع في ذلك بيرلمان *L'empire rhétorique*، ص 80-87. وقد حذد دكلارك،

(الزوجة/ أهل التأويل/ أصحاب العدم/ أهل التفسير/ علماء النحو...) وأن العدم يبحث عادة عن مواطن إبهامه *La Riddance* في خطاب خصمه أي مواطن التضاد⁽²²⁷⁾ أخرى الطبري هذه الجهة من جهات الحجاج شبه المنطقي المعتمد على البنى المنطقية حتى يسطع تعارض من يعتبرهم حصوماً من أموزلير والمحدثين والزاعمين والمتغولين على كلام الله بغير حق لكي يرسي في الأخير بياناً جامعاً في تأويل السور والآي وحتى يبلغ بتخريجه ذلك مرتبة الأقوال الدامنة والجميع الدامنة والبراهين الميكنة⁽²²⁸⁾ وهذا الصنف من الحجج شبه المنطقية يمكن أن يقف عليه الناس دون عناء، نظراً إلى نواتره وأطراده في كل قول وداخل كل تخريج واليك على ما ندعي مثلاً/ حجة يمكن التشديد وبجيز الزعم ويشت الإذعان، فلقد يجزء ما أورده الطبري من قول في تأويل ﴿المرء في المراحل التالية:

* عمل التأويل وعدم الالتفات في الحجج شبه المنطقية التي تعتمد ليس المنطقية، إذ يقول: «Le travail argumentatif tendant souvent à effacer la contradiction le recours à la fiction est en l'occurrence une procédure qui permet, par des mises en scène, d'exposer des situations d'où surgiraient une incompatibilité», p. 125.

سبين في بيان التشديد بالاستراتيجيات الحجاجية الدائر عليها خطاب الطبري التفسيري. أن على الفاعل، بعد في صياغة الطبري الحجاجية، عليه تتوافق مع معلماته المنهجية، (وتسببه تزاي والتقصير) وولاء المنطقية، (مبدأ التوحيد)، صهي الشارح يؤنس للحجج استيعابه وتناطبه.

(227) سورة (عبد الله)، (المفاتيح المذكورة)، ص 376.

(228) تبين لغة الطبري لغة جارية، خصوصاً في مقامات الرد والصدولة، وحتى يعف على بيان هذا الأمر. إليك جملة من الأمثلة الواردة غير مرتبة:

«نقول في تأويل قوله ﴿شَدِيدُ يُقْتَتِلُ﴾»، (...) وأولى التوازيات يقول الله حل شاة (عدي للقتيل)، تأويل من وصف القوم بأنهم الذين أضوا الله تارك وبعدي في ذكوب ما يحاسب من ذكوب محسراً معاصيه وأقنوه فيما أسرهم به من فرائضه فأطاعوه بأداتها (...) فقد نشر إنا نملك صناد قول من دعم أن تأويل ذلك إنما هم ألدس أموا شترن درود من القاي (...) وأولى القولين عني بالضوابط وأنسهما مأويل الكتاب، القول الأول (...) لما ذكر من الملل حين

«القول في تأويل قوله تعالى ﴿أَنَّهُ يُقْتَتِلُ﴾»، (...) والضوابط في ذلك من القول والتأويل عند أن معنى الاستمرار.

«القول في تأويل قوله تعالى ﴿وَسَلَامٌ﴾»، (...) وأولى هذه الأقوال بالضوابط في قوله وسلم أن يكون بمعنى يرسى.

- وقال أبو جعفر احتشفت تراجمة القرآن في تأويل قول الله تعالى ﴿الْقُرْآنُ﴾
 - يقال بعضهم:
 - هو اسم من أسماء القرآن
 - وقال بعضهم:
 - هو فوائح يفتح الله بها القرآن
 - وقال بعضهم:
 - هو اسم السورة
 - وقال بعضهم:
 - هو اسم الله الأعظم
 - وقال بعضهم:
 - هو نعت كسبه به وهي من أسمائه
 - وقال بعضهم:
 - هي حروف تسلسل كل حرف منها على معاني شتى مختلفة
 - وقال بعضهم:
 - لكل كتاب سر، وسر القرآن فوائده...^١
- وواف أهل البرينة فإنهم اختلفوا في معنى ذلك، فقال بعضهم (...) وقال آخرون (...).^٢
- وأما الذين قالوا () فإنهم وأما الذين قالوا (...) فإنهم^٣.
- والاضواب من القول عدي في تأويل مفاتيح السور (...).^٤
- ومن أبي ما قلناه في ذلك سئل الفرق بين ذلك وبين سائر الحروف (...).^٥
وأما الذي زعم من النحويين أن ذلك () فإنه أخطأ من وجوه شتى^٦
 - الوجه الأول.
 - الوجه الثاني.

- والوجه الثالث من خطئه (229)

إن هذا المثال وغيره في الكتاب كثير (230) يرسم لنا طريقة الطبري في إيراد الأدليل على صحة مذهبه ووجاهة تأويله ونهاية تعديده، إذ ينطلق من مصادره ويرى جلالها اختلاف أهل العلم في مشغل ما، ثم يورد أقوالهم مسلسلة مروية، ثم يرتد على تلك الأقوال والوجه يشدها ويبطل استقامتها المسقطية والمرجعية فيوارر ويرتب ويؤصل، (رد التخرج إلى سائر الاستعمال اللغوي أو الشرعي...) (231) وبعد أن تستوي مراحل الأدليل، يكون التفصيل قولاً فصلاً وهرماً لا

(229) جامع البيان، ج ١، ص 118 وما بعدها.

(230) إن الأمثلة المتناصرة للمثال الثالث، كثيرة في الكتاب كثرة لافته، ينبغي منها مدى من تصح به الصحيح شبه المنطقية القديمة على البش المنطقية بما هي حجج متشبهة بالقدم المنطقية والاستقامة الشكلية، تنفع السخاطب، لأنها خلعت عقله وأسرت قلبه، وذلك على ذلك جملة من الأمثلة وجمعاً من النماذج:

- أورد اختلاف أهل التأويل في المعنى يقول (اصطوا) مع إجماعهم على أن آدم وروحه مني عبي به (.)، فإذا كان ذلك كذلك (...) فإن كان ذلك كذلك أولى الفأويلات بالآية لما وصفته، فالواجب إن كان يكون تأويل الآية... .

- (فإن قال لا فإني: وكيف كانوا (.) قيل، آله.

- (فإن كان ذلك كذلك مضمون أن الله.

نستد هذه الأمثلة المتنازع إلى قاعدة منطقية شكلية (مبدأ المقابلة: مودا كان ذلك كذلك (...)) (أولى/ فإن قال قائل (...)) قيل إنه/ وإذا كان ذلك كذلك (.) معلوم... . وهذا السبيل المتكبر في جامع البيان عامة وفي تفسير الطبري سورة البقرة خاصة، يدل من جهة حضوره ووضوحه على مقاصد إقناعية ترمي الجمهور بتصديق الأنصبة المنطقية المبسوطة على عقله وذهنه، ينتج بها ويؤمن بتجاهتها واستقامتها.

(231) لهذه الشكافة في جامع البيان حاشية وفي تفسير الطبري سورة البقرة حاشية، أشباه كثيرة وسائط وليرة، إثبت بعضها منها وأصلها عنها.

"... احتلف أهل التأويل... فكان ابن عباس يقول (.) وكان ابن عباس يرى (...)) حدثنا فلان عن فلان عن ابن عباس (.) وقد روي عن ابن عباس عن تأويل ذلك قول أسير (.) وهو ما حشنا به فلان عن فلان (.) وقال أسير (.) وأنا عيسى من استقامته المتعبر الثوري وفي مواضع أخرى من استقامة الأدليل الشرعي... . تأويل الآية 6 من سورة البقرة

"... وأنا عيسى الكرم. فإنه وأصل الكرم عند العرب تعظيم الشيء وكذلك سنو اللب كاترة لتسطة ظلمت ما لبس كما قال الشاعر () وقال ليد من روجه ."

يطلب الرد صواب اعتبار وسهابة تحريج وهو ما يستلزم بيان تناقض تلك التأويلات المختلفة وإظهار عدم اتفاقها مع ما نجبره القواعد الشكلية والأصول المنطقية والمبادئ التداولية التي تحيط بمعاني الكلام المسير الضابط الذي يروم الطبري إقناع جمهوره به وتيقنه منه حتى يعمل بتعاليمه ويحجب نواياه.

إن كشف التعارض في حجح الخصوم، يبدأ بحمل دواعيهم وخطباتهم (التأويلات/الأخبار...) متناقضة منطقياً وتداولياً، فينتج عن ذلك نوع من اشتداد التناقض المعرفي النصوري والعقدي الإيماني بين الطبري صانعا الخطاب، بآثاره والجمهور متلقياً الخطاب، متفعلاً به⁽²²²⁾ ومأني حجة هذا الإجراء الحجاجي من كونه يتوغل بنية منطقية يستبطنها خطاب الطبري ويدعو الجمهور - بالانقياد - إلى الإيمان بها والاعتقاد فيها، فيحصل بذلك ضرب من الشناظر ببر طريقة عرض تناقض الدعوى وعدم اتفاق التخريج وكفاءات الجمهور المجردة في تدبير الأشياء وتفسير الأحكام التي عادة ما تنشأ اشتداداً وثيقاً وترتبط ارتباطاً محكمًا بالنصائح التي يكون نظام الرهبة فيها مرتدياً لبوساً منطقياً تناظر فيه وقائع الضدور والمقدمات مع مآلات الخواصم والغايات⁽²²³⁾.

وهذا السبيل ظاهر في المثال الذي عرضناه حيث انكشفت لنا من خلاله أهم المراحل التي تابع سيرها الطبري لبني وفقاً لها مسالك برهانه معتقدات وأنظراؤه ومجلى هذه الطريقة المهندبة بالبني المنطقية، الذي يعدّ التناقض وعدم الاتفاق

(222) إن اشتقاق بسبب السماع والمصحوح، شرط من شروط الإلتزام، راجع في ذلك مثلاً، بيرلمان (المراجع السابق)، وخاصة الفصل الثاني L'argumentation, l'orateur et son auditeur, p. 27-39.

(223) إن التناقض بين صدر القضية ومبتدأها وسهابة التخصيص وعابه في السمع شبه المصطنع العائنة على العلاقات المصطنعة يبدو من حلال بعض التراكيب الثلاثية، مثل (إذا كان ذلك كذلك...) فإن/فإن/لذا إلى أن يقول (...) فير له إن/فإن قال قائل ما دلائلك على أن ذلك معناه (...) قبل له)، وهذه التراكيب المشتركة في خطاب الطبري التفسيري، تجعل التحقيقات المنطقية وأقصيتها مشروعة مطروحة مجمع من تدواعي الذات كخصومات السماع ومدى استجابة المصحوح إلى أنظمة القول من جهة ونسبة الحراسة الأرثوذكسية الشنية التي تعدّ سد لطري لقول الرأي أو اعتداده، وعادة ما يكون المصاحير المصوح في صلب الجواب على الأقضية المصطنعة المشروطة، حوارات حديثة مشهور صوغها أو روايات مسددة مأخوذ باعتبارها، لأنها مساء إلى مشاهير الصحابة والشراف الأئمة

محالاً نختر به، ليس مقصوداً على المثال الذي مر بك عرصه بل بعد له أسد
وليس له مقلات في كتاب الطبري جامع البيان وفي تفسير سورة البقرة من جهة
لتحصيل والتعيين وهذا الأمر المحكوم بالأطوار والتواتر يجعلنا نعثر الطبري
حيراً بخفايه بصرفه مقادير ويورعه أشكالاً، حتى يصيب به عايات قذرها ومرامي
أصمها بحر كاشمون عها وواقفون عدها، علماً وحماة في الحديث الذي سنحس
مداره على بحث السياسات وتجليه الاستراتيجيات.

إن كشف التناقض وضبط عدم الاتفاقي في دعاوى الخصوم، قد يصل في
مواطن كثيرة من تفسير الطبري سورة البقرة مرتبة الهز Le Ridicule وهذا الأمر
نجد أصداء له وبينات منه في مواطن كثيرة قد يتيه بإحصائها الضبط وضبط
بتمادها القصد (234).

♦ الحجج القائمة على العلاقة التبادلية (Argument de réciprocité) (234)

يعتمد هذا النوع من الحجج على المنطقية مثله في ذلك مثل التناقض وعده
الاتفاقي (236) وقد أوقفنا علنا الآثار على تجلية قوانين الخطاب وطرائق الجماع
وسياساته في تفسير الطبري سورة البقرة على أطوار نوع الضمح القائمة على
العلاقة التبادلية وعلى قاعدة العدل أطواراً لافتاً، إذ إن تحصيل التفتيات الخطابية
المتضمنة لبلوغ الاقتناع وجمع الخطاب المرسل ذا فاعلية في تركيز صنف من
الاعتقاد صنف أمر مرتين، بتعاليم المؤسسة الشيعية (237) التي تبني الطبري أمر التظهير

(234) سورة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص 326.

(235) راجع في ذلك.

وكذلك

• Perelman, *L'empire rhétorique*, p. 92-97.

• Declercq, *L'art d'argumenter*, p. 126-127

(236) انظر الترميز المذكور، وكذلك سورة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص 329-328.

(237) من علاة الطبري بأصوات مدحه، تصدواب ومدى وأثر ذلك في النظام الجماعي الشيعي
راسع تشكلاً لا حصراً، الإمام الطبري عليه ومؤرخاً ومفسراً وعالمياً بالقرارات، (عمل
في المدونة، 22-24 دي الحجة، 1490هـ/25-26 بريليو/سبتمبر 1989م حول الإمام الطبري
أحمد، مدونة مرور أحد عشر قرناً على وفاته)، المصطلح الإسلامية للترجمة والعلوم والعلوم
والعلوم، دار الغرب بين المذهب الإسلامية، ط 1/ 2001

لها وترجمة أصولها ومبادئها دعاءاً وترسيخاً ولهذا الشكل من الجمع مطامير
وهيئات عادة ما تنظم انتظاماً تشارطياً لا تحصل نتيجة ولا تترك عابته إلا إذا
تحقق شرطه وهذا التشارط القائم على ناطر قصبتين (تأويلات المحرم - تأويلات
الطبري) لا يحصل إلا في الحال التي يظن فيها الجمهور المستقل الخطاب قاعدة
العدل المتهذبة بالأصول المنطقية ولما كانت المزاعم في أقضية الحصص متعارضة
مع القواعد والأعراف، المعتقدات والنصوات ولما كانت تخريجات الطبري قائمة
على سلامة التقدير واستقامة التدبير ولها أصول في الأعراف والنسب كان منتهى
هذا التناظر التسليم بالقضية التي تبدو فيها سلامة منطقية واستقامة شكلية وصرامة
رياضية، فالطبري بهذا النوع من الجمع القائم على العلاقة التبادلية وعلى قاعدة
العدل مبصلاً في الانتصار إلى قضية على حساب أخرى يجعل جمهوره مسجماً
مع مسار الخطاب المعتمد في توصيل الأفكار وتثبيت العقائد والأنظار. والأمثلة
على ما ذكرنا كثيرة نزل أحدها لنجلي شكله وتناول مفتضاه.

«وَأَمَّا الَّذِينَ زَعَمُوا أَنِّي قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى ذَكَرَهُ ﴿اللَّهُ يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ عَلَى اللَّهِ عِزًّا﴾⁽²³⁸⁾
وجه الجواب وأنه لم يكن من الله استهزاء ولا مكر ولا خدعة فتأول على الله عز
وجل ما قد أثبت الله عز وجل لنفسه وأوجه لها»⁽²³⁸⁾.

يعتبر هذا المثال وغيره من الأمثلة الأخرى شاهداً على نوع الجمع القائم
على العلاقة التبادلية المشروط بحسبها بضرورة استرفاد قاعدة العدل التي يدعي
الجمهور إلى التسليم بها حتى يفصل بين القضية المرفوعة المردودة وبين القضية
المرشحة المقبولة.

ق 1 = نفي الاستهزاء والمكر عن الله (حجج وبراهين)

ق 2 = إثبات الاستهزاء والمكر (حجج وبراهين)

ق 3 = ما تبينه قاعدة العدل (الاستقامة المنطقية) صفات الله وقدراته

إن قاعدة العدل المطلوب إحصاؤها في مثل هذه المقامات التي تكون فيها
الحجج قائمة على العلاقات التبادلية تجبر الجمهور على تبني مقتضى واحد لا

أكثر. وهذا المفتنى نوحه السلامة المنطقية والأصول الاعتقادية (الإقرار بصحة الاستهراء والمكر نظير عمل الماكزين الكافرين). وبذلك نوحه إمكانات الجمهور نوحها لا يرفض فيه، سوى الاعتقاد في تحريج واحد يكون صواباً «والصواب لم ذلك من القول وأناريل هذا أن معنى الاستهراء»⁽²³⁹⁾ لا حواراً وإمكاناً ومغير جائز لأحد نقل الكلمة التي هي الأغلب في استعمال العرب على معنى إلى غيره إلا بحجة يجب التسليم لها...⁽²⁴⁰⁾، وبذلك تعدو السلامة المنطقية من أشراف نجاعة هذا النوع من الحجج بتوسل بها الطبري حتى يمكن خطابه من مرماه وصل منطقته بمبغاه: التناعاً وتصديقاً.

• خجة التعلية Argument de transitivité⁽²⁴¹⁾

تقوم خجة التعلية على العلاقة المنطقية التي تبني حجتها وتدعم سطونها وتقرئ أثرها في الجمهور عقلاً وعاطفة، كما يتقوّم هذا النوع من الحجج بجملة من العلاقات (التساوي/التضمن/التفريق...) ⁽²⁴²⁾. وقد صوّف الطبري في خطابه هذا النوع الذي تظهر نتائجه فيما يقام من تناظر بين مفتضى الحصوص في تأويل مقصد من مقاصد أي القرآن عامة وأي سورة البقرة خاصة ومفتضى أقوال الطبري التي يجب أن تعدّ منتهى الحقيقة وعين الضواب وهذا التناظر يولّد حملة من نوايع التعلية، فإن صادف تأويل المؤلفين تحريج الطبري ووافقه شكلاً ومضموناً، تعدّت علاقته إلى الوجوب والاختيار وإن تناقض مع مقتضيات الخطاب التي يرسي الطبري إلى ترسيخها وتثبيتها، تعدّت علاقته إلى التهجين وبيان تداعبه مقصداً

(239) نفسه، ص 166.

(240) نفسه، ص 175.

(241) راجع لي ذلك:

• Perelman, *L'empire rhétorique*, p. 97-108.

سيت يقر مزمناً خجة التعلية

«On entend par transitivité la propriété formelle d'une relation qui permet de passer de l'affirmation qu'elle existe entre un terme et un second terme, entre ce second terme et le troisième, à la conclusion qu'elle existe entre le premier terme et le troisième. Cette propriété caractérise des relations telles que *égal à*, *surclassé de*, *plus grand que*... la relation *aRa* est toujours vraie quand sont vrais les prémisses *aRb* et *bRc*», p. 97

(242) حوله (عبد الله)، (الحقل المذكور)، ص 239-330.

وارتدائه حجة وهاده منتهى⁽²⁴³⁾. لذلك ترسم حجة التعدية مسار علاقة تكون مبادئها عادة من طبيعة ما تنصته تلك العلاقة من تفوق قيمة على قيمة أو تساوي حاصل مع حاصل، فحجة التعدية توخه معط العلاقة توجيهاً شرطاً للضرورة ومقتضاه التنازع والاستلزام، لذلك لا يصح طرب من القضية إلا إذا صح تابعه، وهذا الترابط بين طرفي قضية ما يعتمد الإيهام المطلق لا البرهان العقلي، مثال من قبيل «تابع الكافر كافر» «وتابع المسلم مسلم» قد تظل مقتضاه الدلالة أمور سلوكية أو التزامات تعاملية قد تطرأ في السياق أو تحدث في المقام يخبر بها المنطوق العقلي أو يكشفها الاختبار الواقعي⁽²⁴⁴⁾ وهذا ما يقوم برهاناً على أن قيام حجج التعدية على العلاقات المنطقية لا يتجاوز حدود ما يصل بين أطراف القضايا

(243) إن الأختلة على هذه الظاهرة في تفسير الطبري سورة البقرة كثيرة، نورد بعضاً منها للتدليل والبرهان.

وإنما الذين دعوا أن تول الله تعالى ذكره «أَلَمْ يَتَّبِعُوا بِرَبِّهِمْ» إنما هو على وجه الجواب والله لم يكس من الله استهزاء ولا مكر ولا خديعة، فنافون على الله عز وجل ما قد أتته الله عز وجل لنفسه وأوجه بها (..). فما برهانت على نفرك (..) ثم تعكس القول عليه في ذلك فلي يدل في أحدهما شيئاً إلا أكرم فيه الآخر مثله (..) فإن لجأ إلى أن يفرض... قيل له إن (...) إن كان الأمر عندك على ما وصفت من معنى الاستهزاء، أفلست تقول... ١. جامع البيان، الآية 15، ص 167 ومبناها

إن هذه الشبهة التي يتوخاها الطبري في الرد على «محصومه»، مستوذة بالقليل المنطق، معصودة بابهات الشككي الذي كما سبق أن أشرنا إلى ذلك قبل، أنه موهم بالدقة مع بالاتفاق، لذلك يسهل بواسطته الالتئاع ويجوز من خلاله اليأس.

(244) لقد تمكن بيرلسان في كتابه المذكور، إلى نقص النجاعة في حجج التعدية، إذا هي أبطلت بواقع قديم أو مقام منها، إذ يفرض.

«Mais il y a des cas où la transitivity est proclamée, sans être toujours garantie». «Les amis de mes amis sont mes amis» affirme une transitivity argumentative, qui pourrait être contredite par l'expérience. Celui qui proclame cet usage pourrait le réfuter, malgré les cas invalidants en affirmant qu'il ne vaut que pour les vrais amis en définissant «la vraie amitié» comme transitive ou en transformant d'usage en une proposition analytique qu'aucune expérience ne pourrait plus réfuter», p. 98.

وهذا الأمر يعني أن الطبري عندما يلجأ إلى حجة التعدية يظل بها مراعياً حصومه، إنما يستند في ذلك إلى الجوروات التداولية، دينة كانت أم لسانية/لعوية/يجيز بها نعتيه، معلمي من رأى في رأيه توافقاً مع قواعد التداول ويحط من رأى في محالته ومروقاً لذلك تكون التواضع الجاهلية التامحة عى حجج التعدية، تواضع ذات شكل مجرد من... »

المنية عليها تلك الأنماط من الحجج، من روابط شكلية قد يقتنع بها المحاضر وقد يمتنها ويرفضها، لذلك عادة ما يقع التوصل، إذا تعلق الأمر بهذا الجسر من الحجج، بالمشهورات العقدية والأخلاقية التي تعدّ بمثابة أسباب صامدة لتفوق نجاغة وللهذه صدقته.

وهذا الأمر مشروط بمدى خبرة المحاضر بجمهوره حتى لا يحاتب خطابه مقدراته المضامة ودواعيه المعالية وأشرافه التداولية ويتحول إلى هراء يرسل وكلام يطلق لا نجاغة ولا أثر⁽²⁴⁵⁾، فالتوافق المنطقي الشكلي القائمة عليه حجج التمدية وما قاسمها شروط الانتماء إلى دائرة الحجج شبه المنطقية، متصل في أساسه بمدى إحكام المحاضر لمبادئ تصريف الكلام وخبرته بحاجات جمهوره عقائد ونصورات، إمكانيات وجوانبات⁽²⁴⁶⁾، حتى يقع تجاوز التعارض بين أشكال

* رأي + موافقة تداولية = إغلاء

الفدية المشروطة بقرعة التداول وبضوابط المنطق التفسيري الأثري

رأي + صدقة تداولية = حط

(245) عن الأشراف المضمرية والبنوية والمضامة التي يحضج لها الحطاب الحجاجي، حتى

تحصل نجاغة وتبرز إقناعه وتلبث بجناحيته، راجع تمثيلاً لا حصراً

• Golder (Caroline), *Le développement des discours argumentatifs, De la chaux et Nessleré*, Paris, 1996

إذ خضعت الفصل الأول للحديث عن المضامين الجناحية التي يمكن أن يجري عليها الحجاج

Chapitre 1. (On ne peut pas argumenter sur n'importe quoi, p. 31-51).

وحضمت الفصل الثاني للحديث عن الكميات التي يتم وفقاً لها الحجاج

Chapitre 2. (On ne peut pas argumenter n'importe comment, p. 52-78).

وحضمت الفصل الثالث للحديث عن مقامات المحاضر ومياناته

Chapitre 3. (On ne peut pas argumenter dans n'importe quelle situation, p. 79-108).

ومما لا ننسى الذي نلزمه هرلو Golder، يعني أن الحدث الحجاجي، لا يكون حدثاً معاداً وماسحاً، إلا إذا توفرت ثلاثة أشرطة أساسية

- الموضوع الحجاجي

- التقييدات الحجاجية

- مقام الحجاج وميانه/المبدأ التداولي

(246) من حيث شرط التوافق بين الحطاب/المحاضر وجمهوره وعلاقة ذلك بقوة الحجاج وسعاده معه، راجع بيرلمان (المرجع المذكور)، وخاصة

Chapitre 3, (L'argumentation, l'orateur et son auditoire, p. 27-39)

المطالبي التي ترد صممها الحقبة وما تنصنه من عدايات تقويمية قائمة على استبدال العقائد المسافضة بعقائد موافقة قواعد الإجراء السياسية والتداولية والاعتدالية والإيمانية، من جهة كونها قوات وساطة تشرع الحقائق وترشح اليقينات.

(2) ~ الحجج شبه المنطقية التي تعتمد العلاقات الرياضية⁽²⁴⁷⁾

لقد سبق أن عرضنا أهم الحجج التي تعتمد العلاقات المنطقية عرضاً وقفنا من خلاله على طاقاتها الإبداعية مطلب المصالح وهذه من إجراءاتها في الخطاب وإدماجها في مقوله ونمى في هذا الموضع من بحثنا بالحجج شبه المنطقية التي تعتمد العلاقات الرياضية وهي كمثلياتها أصناف وأنواع أهمها:

♦ إدماج الجزء في الكل Argument d'inclusion⁽²⁴⁸⁾

بعد قانون إدماج الجزء في الكل من القوانين التي تعتمد العلاقات الرياضية. ويستمد هذا القانون طاقته الإبداعية من الوصل الذي يحدده مبدأ تفضيل الكل على الجزء وهو تفضيل تقضي به طبيعة الأشياء ومبدأ المقايضة الشكلية، ورد الجزء إلى الكل يمنع مستعمله رسم مسافة تمكنه من إقامة حد بين القيمة المفصلة (الكل) بوصفها قيمة أجمع عليها الأسلاف وزكاهما العلماء والقيمة الطارئة التي أجريت جهة وأرسلت تخريجاً. والأمثلة على ذلك كثيرة في جامع البيا عانة وفي تفسير سورة البقرة خاصة، ينهض ببيانها ما يقوم به الطبري من رد كل التأويلات إلى ما أحضرت عليه المؤسسة السنية من أصول ومبادئ وما اتفق عليه «العلماء» و«الأشراف» من تخريجات وما رشحوه من تأويلات، فمبدأ رد الجزء إلى الكل مبدأ تكاد تشترك فيه كل العلوم العربية في عصرها الوسيط، إذ تشتغل المعرفة فيها اشتغلاً يائمن الكليات على أداء العقائد والأفكار، بدل الحزنيات التي تمذ حالات شاذة لا قاعدة تثبتها ولا أسس تدعمها وإنما هي حالات خاصة وهيئات مظروقة⁽²⁴⁹⁾.

(247) سورة (عد الله)، (استقال السابق)، ص 330-331

(2000) نفسه، وكذلك دوكلاك، إذ يقول:

«Elle (la relation de la partie au tout), rend compte des raisonnements juridiques à priori et a contrario. Le premier procede à une identification des parties, le second à une division, operation semblable a celle du dilemme », p. 127

(249) راجع هذا المبدأ وغيره، صم كتاب أبي عرب المرودي، منزلة الكلني في العلفة =

إن إدماج الحرة في الكل يقود في عمقه المعرفي إلى مقولة الإجماع مقنونة متحكمها في مسار المعرفة العربية الإسلامية في مختلف حقولها وفي مشاريع مراحلها⁽²⁹⁰⁾، لذلك تصرفت في جامع البيان عامة وفي تفسير الطبري سورة النبوة خاصة تصرفاً أصله معروف في الشرح المعرفي التي نظم أسرار التحصيل وبصيرة قوانين التأليف في عصر الطبري وبعده، وهذه السمة المعرفية سمة تجمع وتؤلف أكثر مما تفضل وتصرف، لأن التجزئة إن ربما تعميق دلالتها، لتحلل كيانات الألف ونضرب مبدأ التوحيد وتنفذ العالم انتظامه والكون انسجامه وترمي إلى القول في كلام الله بغير علم، لذلك تهيب الناس التأويل تهيباً بثمة فيهم مؤسسات مراتب المقدس تحمي محيطها الاعتقادي وتلذذ على حياض مفودها الزمري من كل طارئ جديد أو وارد عند بحثهم العقل أو يوظف الوجدان تكشف به مغالط أو تجلي بواسطه مجاميل، فذروا حمايتها وانقضوا امتلاكها.

* العربية، في الألفاظية والحقيقة المعنوية العربية، منشورات جامعة تونس الأولى، 1994.

وهي خصائص إنسان العصر الوسيط، تصرفات ومبادئ وملاحم ومؤسسات، راجع
• *L'homme medieval*, Éditions du Seuil, Paris, 1989, (sous la direction de le Goff (Jacques))

وحاشية المجلات الثانية • *L'homme medieval*, par le Goff (Jacques), p. 7-43

• *L'intellectuel*, par Brocchiari (Maristerna Fumagalli Beonio), p. 201-2320

• *Le saint*, par Vanolier (André), p. 345-380.

ولك كانت مغالطات هذا الكتاب مشغولة بإنسان العصر الوسيط العربي، لأن فيها حجة من القوانين الكلية التي تكاد كل الأسم لتزخر في إطارها مثل الاشتغال بالكميات التي يسهل الاحتفاظ بها والاعتماد فيها، نظراً إلى أن إنسان العصر الوسيط ما زال مشدوداً إلى الذكورة الشبه التي نعوم أصولها على الوحدة السوية والوحدة التصورية أكثر من صامها على التفريق والتجريد.

(290) هي الإجماع مقنونة متحكمها في مسار اتجاه المعرفة عامة في المجال التداولي العربي الإسلامي. راجع من جهة التمثيل لا العصر

• أندريس، ثقات والمتنوع، بحث في الإجماع والإتياع عند العرب، (مرجع سابق).

• جفاس (أبو بكر)، الإجماع مؤسسة في فكره من خلال تحقيق باب الإجماع، محقق

ودراسة وهو شاعر كتي، دار المسح العربي للدراسات والبحوث والتوزيع، ط 1/1993.

٥. تقسيم الكل إلى أجزائه المكونة له/ حجة التفرع Argument de division (251)

ليس التفرع حجة في تفسير الطبري سورة القرة، نافيًا مدًا بإدراج الجرم في الكل وتحصيل اليقين الذي أجمعت عليه الأمة وتوحدت عليه عقول عماتها. وقد أرفعا النظر في طرائق الطبري التفسيرية، على حاصل مفاده أن تفرع القضايا التي عادة ما تكون حسب نعت الطبري لها، مختلفاً فيها النظر وغير جازٍ عليها لإجماع وهو ما يفي التفرع ويؤجل الاختلاف، حتى يضمن الحطاب تناسقاً شكلياً وتحتاً دلاليًا وانتظاماً أنطولوجيًا⁽²⁵²⁾ ويحدث التفرع في مسائل لها علاقة بتفريع لغوي⁽²⁵³⁾ أو إمكان عقدي أو إجراء تصوّري ينطلق منه الطبري يفرع كلوله ويثبت أصوله، كي يعيد تركيبها جزءاً ويستأنف بناءها توحيداً⁽²⁵⁴⁾ وبذلك يكون تقسيم

(251) راجع في ذلك

- Perelman, *L'essence rhétorique*, (Arguments de transativité, d'inclusion et de division), p. 97-108.

- Declercq, *L'art d'argumenter*, (La relation de la partie au tout), p. 127-128.

- صولة (عبد الله)، (المقصد المذكور)، ص 331.

(252) لقد سق أن ب " وظيفة الصحيح المستوفى باليس المسقطية الشكلية أو باليس الرياضية، كاشفة في جعل الحديث يضمن تليق ما يلقى على عقله من قرأه وما يسط على قلبه من أفكار، فبولاً حراً، يفر إلى ما تفسد به تلك الصحيح من دقة، تضاعف بجماعتها وتفوّق وصلها.

(253) من الأمثلة على ذلك ما يورده الطبري من خلاف أهل الكوفة وأهل البصرة من المحدثين، قوله "قال أبو جعفر" "خلف أهل العربية في تأويل قوله (...) قال بعض محدثي الكوفيين (...) وقال بعض محدثي أهل البصرة (...)، وهذا القول الثاني يفسد إجماع حسيهم على تحطئة قول القائل "...، جامع البيان، ج 1، الآية 33، القول في تأويل قوله تعالى "وَلَا تَقْرَأُ هَذِهِ الْقُرْآنَ فِى الْغُلُقُوتِ" ص 271

(254) من الأمثلة على ذلك قول الطبري "القول في تأويل قوله تعالى "إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَعِزُّ بِشَيْءٍ سِوَا مَا يُؤْتِيهِ" (...) قال أبو جعفر" "اختلف أهل التأويل في المعنى الذي أرل لله في هذه الآية وفي تأويلها. فقال بعضهم ما

- حدثني بن موسى بن هارون، قال...

- وقال آخرون ما حدثني به أحمد بن إبراهيم، قال...

- وحدثني المشي من إبراهيم، قال...

- وقال آخرون ما

- حدثنا به بشر بن معاذ، قال...

- وحدثنا الحسن بن يحيى قال

الكل إلى أجزاء مكونة وفروع باقية مجردة إجراء شكليتي يحقّ ظاهره الاعتقاد من حقيقته ووثاقته ولكن باطنه مأسور سندا الكلّ جماعاً تُرَدُّ إليه الأجزاء ونضوي من الفروع، والإنشغال بالكلّ دون الجزء انشغال له أصول وعرقية ومات عقدية وأصول فلسفية ومسايد سياسية، منحيط عن خلفياتها الثام في بحث الاستراتيجيات التي يستطها الخطاب استبطان إحماء، فلا يطق بها ظاهره ولا يحاهر بها رسمه وإنما هي أسرار مدفونة وودائع محبنة تُجلى وتُكتشف تطهر وتبين. وبذلك نغدو حينه التفرع مجرد إليهم يوقع بالجمهور ويحملة على الاقتناع بوجاهة القول المعروف فكراً ومقاصد، لما تشم به حجة التفرع من انسجام شكلي مائة توسلها بالمعادن الرياضية التي تجعل الخطاب المضمّن منطقياً على صرب من الوثافة العقلية التي يقوى بها معتقد الجمهور ويصاعف من خلالها يقينه، لذلك عمد إليه الطبري. وهو الخير بأصول الكلام ومبادئه والمعارف بمقتضيات المجال التداولي العربي الإسلامي في تلك الأزمان وبمطالب جمهوره وبمحاذير فاعليه. ، والوعي بتلك الأصول يجعل حجة الخطاب المعروف أكثر قوة نظراً إلى حدوث نوع من الشاطر بين قيم المخاطب وتصوراته ومفصلات المخاطب ومعتقداته (255).

« وقد ذهب كل قائل من ذكرنا قول في هذه الآية وهي المعنى الذي برلت فيه مدعياً، غير أن أولى ذلك بانضوب وأثبه بالحق ما ذكرنا من قول ابن مسعود وابن عباس، جامع البيان، ج 1، ص 213 وما بعدها

(255) إن الرعي بمطالب الجمهور والفاعلين في المجال التداولي الاجتماعي والسياسي والمقدني،

من أشرط الجماع التامع والاستدلال المنع، وقد كان الطبري واعياً بذلك متحسناً في

طرائق نصيب الكلام، أبية واستراتيجيات، وهذا الأمر نمصع عنه أقواله، إذ ينو في

مطامع من تصوره مختلفة، مرددها غير مرتبة، لأن انشغالها منها توكيد الإزم وودع الأذاع.

« (...) وقد دللنا بما مضى على أني هذين التاويلين بالوضوء، نكرها إعادة.

« (...) ولولا أنكرها بطلان الكتاب بما ليس من جسمه، لآبنا عن سداد قول كل

قائل قال في ذلك قولاً لقول آخر الحق محالماً، مما يتأ منه ما يشرف سدي المهم على

ما به له تنكابة إن شاء الله تعالى.

« ادبها ذكرنا لمن وقع لمحمد كفاية

« وليس هذا من مواضع الإطاعة في القول في الشفاعة والوعد والوعيد مستعصى الجماع

في ذلك، وسأني على ما به الكفاية في مواضع إن شاء الله

بشيء هذه الأموال وعياً صريحاً بمقاصد الكلام وضرورة إقامة الخطاب على الطائفة

الحديد والمستحدث الطريفة والمفروض المكرر المعاد، حتى لا يدب في كيان الجمهور

الصبر. وحتى يكون الخطاب أمد وأتم وحجابه أقوى وأجوع

«

(ب) الحجج المؤسّسة على نية الواقع

(256) *Les arguments fondés sur la structure du réel*

بمعد المحاج من خلال تكثيف وتتنوع طرائق عرضها والتفت في سطها إلى بناء واقع قائم على تحصيل اقتناع الجمهور أولاً وحثه على العمل بما صار لديه عقائد وثوابت ثانياً. وهذا التشارط بين الافتناع حاصله فردياً تتصاعق فيه أشكال البرهنة العقلية (الأشكال المنطقية/ الأشكال الرياضية) وبين العمل بمبادئ ما أنقص إليه الافتناع، مرده إلى قياس الأثر الجبجاني وحث تجلته وهذا الأمر لا يكون إلا إذا عاين المحتاج عمل جمهوره ورده، تقويماً وتعيراً، إلى أصل التجاعة ومبدأ موثقة⁽²⁵⁷⁾ وهذا الواقع المحدث الذي يعمل المحتاج على بنائه من خلال الحجج والبراهين ومن خلال لفت النظر إلى تعارضات ما يصرح به الخصم، إبطالاً ونفيًا، هو الذي يتخذ منه المحتاج أرضية عليها يقيم نظام حججه يعني الواقع باعتباره أساس البت. وقاعدة التقويم، كما تجدر الإشارة هنا إلى أن الحجج المؤسسة على بنية الواقع «تستخدم الحجج شبه المنطقية للربط بين أحكام مسلم بها وأحكام يسمي الخطاب إلى تأسيسها وتثبيتها وجعلها مقبولة مسلمًا بها، وذلك بجعل الأحكام المسلم بها والأحكام غير المسلم بها عناصر تنتمي إلى كل واحد بجمع بينها، بحيث لا يمكن التسليم بأحدها دون أن يسلم بالآخر. ومن هنا جاء

* راجع من الناحية الشعرية كل تلك الأشرطة المضمومة والفنية والشذولية المطلوبة في الحجج Golder (Carolina) (مرجع سابق)، وخاصة الفصول الثلاثة الأولى.

(256) راجع في ذلك.

• Perelman, *L'empire rhétorique*, op. cit., Chapitre 8, (Les arguments basés sur la structure du réel), p. 109-134.

• Declercq, *L'art d'argumenter*, op. cit., (Les arguments fondés sur la structure du réel), p. 129-133.

إد بول:

«Le procédé des liaisons entre les éléments du réel plus exactement des liaisons dont l'auditeur admet l'existence entre tels et tels éléments du réel», p. 129.

- سورة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص 33 وما بعدها.

(257) راجع الراجع السابقة ذاتها.

وصحها بكونها حجماً انشائية أو قائمة على الاتصال⁽²⁵⁸⁾ والحجج التي تعتمد فيها بنى الواقع لا تنصف الواقع وصفاً موضوعياً وإنما هي طريقة في عرض الآراء المتعلقة بهذا الواقع ويمكن أن تكون هذه الآراء وقائع Des faits أو حقائق Des vérités أو افتراضات⁽²⁵⁹⁾.

وقد سبق أن عرضنا جلّ تلك الآراء عندما انشغلنا بالمقدمات الجبائية وبحثنا من طاقات إقناعية تفتح للمحاطب المجال، حتى يفتتح فيعمل بموسمات الآراء وسلطان العقائد التي تنشي عليها الحجج المؤسسة على بنية الواقع يصل بينها صنفان من أنواع الترابط: ترابط يحدث بين تلك الآراء أو الأحكام ضرباً من الاتصال الشاعبي Liaison de succession ويكون بين ظاهرة ما وبين نتائجها أو سبباتها⁽²⁶⁰⁾ وترابط يحدث بين الآراء أو الأحكام اتصالاً تواجداً Liaison de coexistence⁽²⁶¹⁾ ويكون بين شخص وبين أعماله وعموماً بين الجوهر وتجلياته، وقد أدركنا هذين الصنفين من العلاقات إدراكاً جلياً في تفسير الطبري سورة الفرقة، إذ يحضر النوع الأول من العلاقة خاصة في الآراء والأحكام التي يقع عرضها للبرهنة على تداعي آراء الخصوم من المؤولين أو المخترجين أو المنعزين، فتوصل أسباب التنازع بما ينشئ عنها من نتائج تكون عادة موسومة بالصور معونة بالفساد. ويتجلى المظهر الثاني الذي اصطلح عليه، بيرلمان Perelman الاتصال

(258) حولة (عبد الله)، نفسه، ص 331.

(259) نفسه، ص 332.

(260) نفسه.

(261) نفسه.

ولمزيد تعميق النظر في هذين النوعين من أنواع الاتصال، راجع:

- Perelman, op. cit. Chapitre 7, (Les structures basées sur la structure du réel), (les liaisons de succession), p. 110-118. (les liaisons de coexistence), p. 118-130.

ورحمة لوله الثاني:

«Les structures invoquées habituellement sont d'une autre nature: la plupart des arguments fondés sur le réel font appel à des liaisons de succession, tel le rapport de cause à effet ou à des liaisons de coexistence, tel le rapport entre la personne et ses actes. Il s'agit de deux façons différentes de structurer le réel. Dans les liaisons de succession, ce sont des phénomènes de même niveau qui sont mis en relation, alors que, en se basant sur des liaisons de coexistence, l'argumentation prend appui sur des termes de niveau inégal, tels l'essence et ses manifestations», p. 109-110.

التواجدتي، بين ما يقدم من روايات وأحاديث تسد إلى أعلام اشتروا، واحتفظوا في المؤسسة الشّية رتبة أعلنت شأنهم وجعلت ما نسب إليهم من تقديرات ومعارف ونوصيحات وبيانات تأويلية، حقائق صحيحة الصّخة كلّها لا تقبل الطّعن ولا تحزّب إليها الشّكوك، فتتوحد الأعمال أقالماً أو مائورات مع مترلة من رويت مع الأخبار أو أوكلت إليه التخريجات.

ولكنّ الوصل التّواجدتي بين الشّخص والعمل ليس دائماً وصلاً منحلّس التّنازع منظم الحركة، إذ يمكن أن يكون الوصل التّواجدتي بين الشّخص وعمله وصلاً عكسياً، فمن لا يعتدّ بأخباره في سياق الطّبري التّفسيري لا ينهي به وبين أعماله وأقواله علاقة وصل تواجدي، إذ يظلّها معمولاً وأثراً، سلطان الطّبري على خطابه ونفوذه على مقاله، فينفي الشّخالف ويستبدله بالتّجانس والتّوافق حتّى لا يختلّ نظام البرهنة ولا يفسد مسار الاستدلال وبذلك ندرك أنّ الوصل التّشابهي يفضي على سبط الوصل العزليّ، نظراً إلى انشغال الخطاب بالانجذاب والتّوافق وهو ما يترجم وفاء الطّبري إلى مبادئ العقل الشّبيّ وقواعد المنحى الأثريّ في التّفسير وما ينبثق عنه من تصوّرات تنظّم علاقة الإنسان بعالمه وتصله برمروره وتشدّه إلى دوائر اعتقاده، فكان نظام الججاج متوافق مع الأصول البانية والكلّيات الزّائدة والأنساق الحاضرة، وهو ما سبق عليه الدّليل في بحث التّسلسات وتجلية الخطط المغالطة والاستراتيجيات المنامية التي يتابع سيرها المحتاج ويهتدي بتعاليمها المستندة. والاشغالات بتناجج الاحتجاج من خلال الوقوف على الطّعون التي تنص إلى الخصوم، تهليل أنظمة الرّحة عدهم أشكالاً ومضامين، يجعل استحضار الطّبري ما يستنيه ببرلمان Perelman «نسط الحجّة البراهمانية» وهي للحجّة التي يحصل بها تقويم عمل ما أو حدث ما باعتبار نتائجه الإيجابية أو السّلبية⁽²⁶²⁾ وهو ما يعطي هذا الضّنف من الحجج قيمة تفويضية في «توجيه السلوك»⁽²⁶³⁾.

والتّقويم والتّوجيه من أشرط الججاج النّاحع الذي يرمي الطّبري إلى بلوغه وإصااته ما دام يروم إقامة الدّليل على قوّة برهانه والمفصل في سبط القضايا المثقّة عن تأويل سور القرآن وفهم آية والتّضرّ بمعانيه.

(262) سورة (عد الله)، (المغال المذكور)، ص 333.

(263) منه

ولما كانت غاية التلويح - كما سبق أن المعنى إلى ذلك في تحليل المقدمات وتأويل الأقوال التي صدر بها كنهه للإحاطة بكن معاني القرآن ودقائق آيه استعمالاً وتحصيلاً - كان التكرير في تصريف الحجج على التناظر البياني الشكلي والمعموي المصمومي، بين مبدئي التفويض والتوجيه، لأن العاية من تعبير القرآن غاية أخلاقية ظاهرها توجيه وباطنها تقويم.

والجمع بين البعد الأخلاقي في مجاري العلم المشغول بمركز النص القرآني وبين البعد التفويضي التوجيهي، جمع له ما يبرزه وفيه ما يدغمه، إذ إن مفسر القرآن يتحرك بالضرورة وقد أسره سلطان النص رمزياً واعتقادياً⁽²⁶⁴⁾ وهذا الأسر كاد أن يجعل كتب التفسير في شباين ألوانها - وهو ما سنؤجل النظر فيه إلى حين يكون ذلك واجباً -، تكرر واستعادة لنفس الداعي الذي أوجب قيام هذا العلم، بأسره النص فتشقه ظواهر معانيه فيتجاوز الحذر حدوده ويغدو الخطأ التفسيري، خطاباً خرجته متأثراً من تجاوز السطح إلى العمق وتعدي الظاهر إلى الباطن واجتياز التزم إلى المتعدي⁽²⁶⁵⁾.

• حجة التلويح «L'argument de gaspillage»⁽²⁶⁶⁾

يجب أن لا نفهم مصطلح التلويح le gaspillage المنعوت به هذا الشرع من

(264) راجع في ذلك أبو زيد (نصر حامد)، مفهوم النص، (مرجع سابق).

(265) إن لهذا المبدأ في تفسير القرآن سورة الفرة، نظائر كثيرة، نورد بعضها منها دون ترتيب:

- «وأول هذه الأقوال بالشراب وأشبهها بما دل على صحتها ظاهر التلاوة...»
- «وقول أبي العاتبة، في ذلك وإن كان صحيحاً من التأويل تحتمله الآية، فأتوب إلى الضوابط من عندي وأشبه بظاهر التلاوة أن يكون تأويلها ()، وذلك أن ظاهر الخطاب، إنما هو».

- «()، قالوا الذي يدل على صحتها ظاهر التلاوة».

- «()، وذلك خلاف ما جاءت به الرواية عن التأويل وخلاف ظاهر التلاوة».

- «أما التأويل يدل ظاهر التلاوة على خلافه».

- «وهذا ما استصحب مدلاله ظاهره على ما ترك منه».

إن هذه الأخطاء الدالة على التعمال التلويحي بالظاهر، المتواتر في مصوّره مع «الحجج» كنعس، متحول منها من سلاسل رسم الحنفية في المصحح التفسيري الإبراهيمي وشرطاً من شروط صحهها.

(266) حوك (عبد الله)، (المدال المذكور)، ص 333

الحجج المهم الأول، الذي يردّه إلى الحجج الثلاثة، والمبرهين الزاوية على الحذ، وإنّما يجب فهم التّفسير بالمعنى الذي تتحدّد مقتضاه التّجذع الحاجيّة والقوّة الإقناعيّة.

والتّفسير بهذا المفهوم حاصر حصوراً لافتاً في تفسير الطّبري سورة البقرة، خاصّة في الخطابات ذات المدى الطّويل التي يخصصها المحتاج لتفسير رأي أو تكبّيت زعم أو مراجعة تخريج رأي فيه مجزأ أو مفاداً أو خطأ، فتغدو حركة الخطاب المعاصيّة مضيقاً متواصل لا تعرّج فيه ولا تراجع، رغم بيان نداعي قول ما منطقياً وتداولياً، حركة - رغم كونها إن ليست بحدود الكتم والعيال - تحدّت من زوائد الكلام التي قد تخرجه عن مقدّماته السّابقة والتّداوليّة المنظّمة طرائق نصريته والضّابطات قوانين إجرائه. فهي حركة ذات فعل جيّاجي يدعم ما أخسره الطّبري من غايات شتمها خطابه نقضي بجعل المسحجوز هزماً «Ridicule»، تبطل أقواله وتضدّد ألفاظه⁽²⁶⁷⁾ وبدل أن تغدو حجة التّفسير زيادة وغلواً وضرباً في أرض بور، أصبحت من دواعي تمكّين الخطاب وتثبيت معالم الواقع الجديد الذي يجاهد المخاطب لرسم ملامحه وإقامة أسسه على أصل يؤخذ ولا يحذّ بكتم ولا يجزئ، حتّى تحصل غاية الغايات نعني إقامة رؤية تكون صورتها مشققة من نفوذ النصّ المفسّر نجاساً وتضارباً، استجماً وتوافقاً⁽²⁶⁸⁾ لذلك لا نلمس غرابية ولا نعاين شذوذاً في كون الطّبري يفتقر الحنّ التّأويلي في ما أخبر به ظاهر النصّ لا في ما أنقضى إليه بآثقه، وفي ذلك ردّ على الفرق الفاتلة بجواز تعقّب المعنى القرآني من البواطن

(267) عه، ص 326-327.

(268) من تلويح النصّ المفسّر (القرآن)، رؤية المسلم وأسرّه عقله ووجدانه وما ينتج من ذلك من توجيه في نمط الاعتقاد ونمط القراءة، توجيهاً تكون هيئته من حيث ما اكتسبه ذلك النصّ في المحيط العربي الإسلامي من سلطان ورمز فعلاً وتأثراً، راجع للمحقّق عنه القصص، تشيلاً لا حصراً، المؤلّفات الثّالثة

- أبو زيد (مصر حامد)، النصّ والنّسطة والحقيقة، إرادة المعرفة ولادة الهيمنة. المركز لتقانيّ العربي، بيروت، لبنان، ط4/ 2000. حاشية التّشبيه (التّراث بين التّوجه الإيديولوجي والقراءة العلميّة)، ص 13-66.

- ياسين (عبد الحمود)، السلطة في الإسلام العقل المعقّي لتقلي بين النصّ والتّاريخ. (مراجع سابق)، وحاشية المقدّمة، ص 7-22 والمصل الثّالث. في القرآن، قراءة في التّأويل السّياسي للنّص، ص 235-358.

وهذا المسح الحازم في حجة الانحاء، يجمع حركة الخطاب ويحصن توحيات المعنر من الوقوع في دائرة اشتداد الحجة أو معة عدوى الجمع بعضها بعضاً وهذا المنع القاصي به الحرم الذي لا يرتضي الطبري لحطه بلوع محيطه والانصال بدائرته عايته ومنتهى أمره الحافظ على انسجام «القول» وثائق التأويل حتى لا تختل المنازل ويضيع البيان وتدخل «أمة التوحيد» في غياهب الافتراق ومعطيات مجهول.

ومن دواعي التكبر ههنا أن استجج التي مرّ تعدادها وانقص ذكرها تدحي تحت صنف الحجج القائمة على الاتصال الشاعري الذي تنظم وفقه الحجج انتظاماً يكاد تعالز عناصرها فيه برء إلى الزوج المجرد (سبب/نتيجة). والحفاظ على الاتصال في هذا النوع من الحجج يضمن ما سناه بيرلمان Perelman القائمة على التواجد الحلولي الذي تنوّد داخله الأشخاص بالأعمال أو الأعمال بالأشخاص وذلك حسب منازل الترتيب ومراحل التيوب التي ترد عليها المكونات ونجري على سؤتها المعاصر⁽²⁷⁵⁾.

• الاتصال التواجدّي: وجوهه وصوره «Les liaisons de coexistence»⁽²⁷⁶⁾

ندرس داخل صنف الاتصال التواجدّي وجهين من وجوهه وصورتين من صورته:

- الشخص وأعماله⁽²⁷⁷⁾

إنّ للشخص وأعماله في الججاج دوراً ومكانة، إذ تحدّد نلت العلاقة مسارات الخطاب وتعيّن درجات فعله في الجمهور⁽²⁷⁸⁾ وقد تباينت الشخص في خطاب الطبري الذائر على تفسير سورة البقرة، حيث نجد محمداً بن شغمة أساسية لآته حامل القرآن ومؤذنه وصاحب البرهان وداعيه، لذلك علقت به نبوت نعلي شأنه وتسكه من المراتب أعلاها ونمي إليه من الأعمال أركاها وس الهات

⁽²⁷⁵⁾ راجع في ذلك مثلاً:

• Perelman, *L'empire rhétorique*, p. 118-130

• *L'art d'argumenter*, p. 130-133

وكذلك: سورة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص 332 وما بعدها.

⁽²⁷⁶⁾ راجع الحالات السابقة داه.

⁽²⁷⁷⁾ صه.

⁽²⁷⁸⁾ صه.

أولها⁽²⁷⁹⁾ ثم بعد في مرتبة ثانية انصحية رويهم من ربح الرسول ومكانته من مكانته شهدوا الوحي وعايوا أساب النبوة وأدركوا مقامات المقول مرات ومعاشره⁽²⁸⁰⁾ ثم بعد التابعين رويوا وحديثوا، فسروا وأولوا بحلهم خطاب الطبري وربع مراتهم⁽²⁸¹⁾ والملاحظ أن الشخص لا يتحد في الثقافة العربية الإسلامية إلا بأعماله ولا تنافس رفعة وثاقته إلا بمدى وفاء سلوكه إلى عرف الأمة وناموس الجماعة⁽²⁸²⁾ وهذا ما نلسه جيداً إذا ما أحصينا الثموت وجعنا الضمات التي تعلق بهؤلاء الأشخاص، فهي كلها أو جلها قائمة على الإيجاب المطلق حتى يشرع حضورها في أداء الأجل ونحفل الزوايا التي نعد في عرف الطبري التفسيرية مرجعات فاعلة بلوع التليين مرتبة والافتناع غاية يصل إليها الخطاب ويدرك مراتبها لججاج، والضمان التي تتعلق بالشخصية المقصودة (الرسول - الضميمة - القاهمون) قائمة كما قلنا على الإيجاب المطلق والثخونة الحالية، الأمر الذي يجعل هذه الشخصيات أبطالاً في رواية وأعلاماً في قصة حبل عالمها وخزوت يكوناته، إذ تكاد أن تلامس صفات الذات الأول (الله) تشاركاً وتوخفاً، ولا غربة والأمر على ما هو عليه من التقديس والإجلال أن يتسبب الإمام في التصور الشيعي أو القطب في التصور الصوفي بصنات تقترب من صفات الحق، وبذلك تصبح أعمال الشخص صفات وهبات وتصرفات سباقاً بوجه المواقف ويحد المراتب ويوسم الأقدار⁽²⁸³⁾ كما يمكن للشخص أن يفقد علامة خواء من

(279) راجع للولوف على الضمات التي يستلها الطبري لشخصية محمد، فاعلاً في نظام خطاب، جدول الصفات والموصفات/الشخصيات التماذج (الأنموذج وعكس الأنموذج).

(280) نفسه.

(281) نفسه.

(282) عن الشخص/النزاع في الثقافة العربية الإسلامية ومحددات تعريفه، راجع مثلاً، أركون (مستند)، تفكير الأصولي واستحالة التأصيل، (مرجع سابق) وحاشية كلامه الدائر على (معموم الشخص في المأثور الإسلامي)، الفصل الثالث، ص 187-235.

Art. «Sunnisme», Arnaldez (Roger), in *E.L. version 10* (C-D).

Art. «Soufisme», Chabbi (Jacqueline), in *E.U. version 10*, (C-D).

(283) بحسب الشخص وأعماله في نظام المحاج، بمثابة لسيك الذي يورثه المواقف وسحنة المراسم، راجع مبعثاً لهذه المعركة، عبد الله صولة (المقال المذكور)، ص 334-335 وكفلك دوكلاوك (المرجع المذكور)، ص 130-133.

المعنى لا يجاورها إلا إذا غلقت به الصفات ورشحت التمعنات الجميلة والضروب
التي لا است دائرته دائرة الأصابع وحرمة الانتباه، وفي مقابل ما يعلق بالشخص
المعصّل من صفات قواشها الإيجاب المطلق، توصل بالشخص المردود (المعصم
المعجاني والمريم التأويلي) صفات وأعمال قوامها السلب وأمانتها الخط، وهذا
التقابل الذي نجد صوراً له كثيرة في خطاب الطبري التفسيري، ماله العمل على
إبراز المفضول من الشخص عفى المردود من المعصوم، لأن التّقابل في ذاته
يحمل نوعاً من التّوجيه يزوّد به المعاطب/المحتاج، المخاطب/الجمهور، ليرسم
وفقاً له رؤاه ويتخيّر مواقفه ويبني معتقداته، وهو ما يجعل الخطاب مشهوراً
متداولاً، مؤثراً فاعلاً يبني عوالم ممكنة ويشيد محالاً مفقودة أبداً عن
«المحتكرين» وأضاع رسومها عت «المناولين» صدوا كلّ حدوث ومنعوا كلّ
طارئ (284).

(284) يبدو التّقابل فيما يلب إلى الأشخاص «المقبولين» دينياً وديناً واجتماعياً (الفرسون/
الضحايا/الانعام)، من صفات مشحونة بالإيجاب المطلق وما يسب إلى الانحامي
«المردولين» دينياً وديناً واجتماعياً (أهل الزّنا/الكفار والجاحدون/الخارجون عن التّكليم
الإسلامية عامة...)، من صفات مشحونة بالسلب المطلق. فهذا التّقابل أمميّ لتلصق
مظاهره بآراء وعرضاً في خطاب الطبري التفسيري، بينهم الفرق بين الحقيقة/اللاحقة،
ويختزل الحقيقة في الاعتقاد المؤسّم، جهة لا ثاني لها وملائق لا بد من عبه، لذلك تكون
حركة الحنية مصطبة بأصبع ذلك السبب القائل على التّقابل بين (الإيجاب المطلق/السلب
المطلق) (الحقيقة/اللاحقة).

والأضلة على ما نذهب إليه كثيرة كثيرة لانه، إليك أبلغها وأجلاها:

- «والحق في ذلك عندي ما صبح بتظيره الخير عن رسول الله ﷺ...».
- «ومعه الآية من أوضح الأدلة على قساد قول المتكبرين...».
- «ومئذ قلنا أوّل التّأويلين بالآية ما ذكرناه، لإجماع الحقيقة من أهل التّأويل على أن ذلك
(...)، والتّأويل المجمع عليه أوّل التّأويل القرآن من لو لا دلالة على صفته من
أصل ولا نظير...».
- «وأوّل ذلك كالأدي فانه ابن عباس...».
- «وكذلك كان ابن عباس يتأويل هذه الآية...».
- «وأوّل التّأويلات بالآية ما قلناه فتادة والضّمّاك وما رواه علي بن أبي طلحة عن ابن
عباس...».
- «قال أبو جعفر» وليس هذا قولاً مستجير التشاغل بالدلالة على سباده، لخروجه عن قول جميع
علماء أهل التّأويل، وحسب قول بحروجه عن قول أهل العلم دلالة على خطئه...».

حجة السلطة «Argument d'autorité» (285)

تعدّ حجة السلطة، من الحجج المعالة في خطاب الطبري التفسيري، وهي حجة لها من الوجه ما تعدّد ومن الأنواع ما تباين، حتى عدت من أركان الخطاب وبانياته وهي إلى جانب كونها حجة مركبة تأتي لتدعم ما أدمج في الخطاب من حجج تستجمعها داخل مدارها وتستقطبها في نواة محيطها. «وتختلف السلطة في حجة السلطة وتعدّد تعدّداً كبيراً فقد تكون «الإجماع» أو «الرأي العام» أو «العلماء» أو «الفلاسفة» أو «الكهنة» أو «الأنبياء» وقد تكون هذه السلطة غير شعبة Imperpetuelle مثل «الفريضة» أو «العقيدة» أو «الدين» أو «الكتاب المقدس» وقد يعمد في «الحجج بالسلطة» إلى ذكر أشخاص معينين بأسمائهم على أن تكون سلطة هؤلاء جميعاً معترفاً بها من قبل جمهور السامعين في المجال الذي ذكرت فيه» (286) ولما كانت حجة السلطة ذات مكانة في بلورة المسار الحجائي حتى يحصل

« - وقد ذهب كل قائل من ذكرنا قوله، في هذه الآية وفي المحس الذي ترك فيه مدعى، غير أن أقل ذلك بالضوابط وأشبه بالحج، ما ذكرنا من قول ابن مسعود وابن عباس... »

(285) واجمع في ذلك المراجع التالية.

- Petelin, *L'analyse rhétorique*, (les arguments basés sur la structure du réel, l'argument d'autorité-argumentum ad verecundiam), p. 123-130.

إذ يقول متحدثاً عن موطن استعمال حجة السلطة وأزواجها ووصائصها

«L'argument d'autorité-argumentum ad verecundiam fut le plus vivement combattu dans les milieux scientifiques, parce qu'il fut le plus largement utilisé, d'une manière abusive pour faire passer à toute nouveauté, à toute découverte et à tout changement, dans la mesure où ils s'opposaient à des autorités considérées comme infallibles (...). L'argument d'autorité n'a d'intérêt qu'en l'absence de preuve démonstrative. Il viendra à l'appui d'autres arguments, et celui qui l'utilise ne manquera pas de mettre en valeur l'autorité qui s'accorde avec sa thèse, alors que l'on dévalorise l'autorité qui soutient la thèse de l'adversaire. A la limite l'autorité inducible est l'autorité divine», p. 123-124.

Gilles Declercq, *L'art d'argumenter*, op. cit.

إذ يقول متحدثاً عن خصوصيات حجة السلطة ومكوناتها

«Alors que l'argument d'autorité repose sur un postulat d'homogénéité entre la personne et ses actes ou paroles», p. 133

- صولة (عبد الله)، (المعال المدكور)، ص 335

(286) نفسه

الاختلاف ويستلّي التغيير، ستتاح مختلف صورهم ومثابن مظهرها ونرصد كليات حصورها وجهات تصرفها في تفسير انطوري سورة الفرة لتعطي في الأخير إلى ما صطلع به من أعمال وما تقوم به من أدوار في جس الخطاب المرسل ناجماً ماعداً نذكر آثاره وتعاين أعماله تقريباً وتحويلاً، تثبيتاً وتوثيقاً.

- سلطة الإجماع

يعدّ الإجماع في الثقافة الإسلامية أصلاً من أصول التشريع وركناً من أركان الاعتقاد شأنه شأن النصّ/ الكتاب والسنة⁽²⁸⁷⁾ وهذه المرتبة التي للإجماع جعلت الطبري يتخذ في تفسيره مبدأ أصلياً في النظر والتخريج يحكم أصوله إدامة للرهان القاضي بالضوابط المطلق والحق الأوسع والإجماع مقولة عامة لها مظاهر وأشكال أجلاها في مقاسا المخصوص.

• إجماع السلف. والسلف يضطلع بوظيفة الإجماع ويحفظها، لأنه يستلّ طاقة ومزية، نحمل الاعتقاد في تخريبه والإيمان بأرائه نظير ما يفتن به الرسول حامل الوحي الأول.

• إجماع العلماء: والعلماء في جامع البيان صنوف وأنواع (اللفويون/ المحذون/ المنسرون/ المقروون...) يجري بهم الإجماع ويحصل الثرائق، مما ركنه بركتهم وأجازة علمهم، استقام وما نهوا عنه وحذروا منه، اختلّ واستوى.

- سلطة الأنبياء

إنّ للأنبياء في الاعتقاد الديني سلطة يستمدونها من لداسة مآثهم ومنبع صبيهم، فهم صفوة مصطفاة ورهط مختار، يمتازون بقدرات تفرق المادة وتتجاوز الإلف. وهذه الهيئة التي تقدم من خلالها الذاكرة الجمعية الأنبياء، تجعل من ينسلك في مسارهم اعتقاداً واعتراضاً يرغمي تلك الصفات ويرسخ تلك الهبات، وهذا الأمر نحلّ في تفسير انطوري سورة الفرة وبدا قانوناً حكم تصورات الرجل ورفد موافقه ودعم تأويلاته. ومحمد ﷺ هو رمز الزعامة عبده وعلامة على الكمال إعجازاً

(287) من الإجماع أصلاً من أصول التشريع في الثقافة العرب الإسلامية، راجع تبتلاً لا حصراً، الإجماع، دراسة في فكرته من خلال تحقيق باب الإجماع، (مراجع سابق).

وقدرة⁽²⁸⁸⁾. والتصّ القرائني الذي خضّه به الله يتحلّله جليل ربيع يفسر ويعتقد فيه، وهذا التصّور الذي يجعل الأنبياء ويرفع مداركهم، يحولهم إلى سلط مائة تسبج حركة التأويل ونوّه مداركها، فتحصل بذلك الموافقة ببر صورة الأبياء وهيئة المعنى المتولدة من ممارسة المعصّر لحدث التفسير على النص المطبوع بطابع القداسة والمحتوم بختم الإعجاز والتعقّف، ولكن سلطة الأبياء في جامع البيان عاتمة وفي تفسير الطبري سورة البقرة خاصة مراتب ودرجات كفاة وقفنا على أمثلة منها عندما اشتغنا بنظام ترانيب الحجج في طبقات وسلاسل مشحونة في صدور الججاج ومقدّماته، إذ قام الطبري بنسبة المعجزات إلى كل رسول (موسى/ عيسى/ محمد)، فأشار إلى موسى وعيسى تكتبة وسقى محدثاً⁽²⁸⁹⁾ نصريحاً وهذا الضيق ليس من قبيل العمل الحيادي والفعل المحدثي والرجل حير بجورقات الكلام وسياسته يكره حشر الزوائد في خطابه حتى لا يهرق بها الكتاب ولا يكدر بها عقل القارئ/ السامع بل إن ذلك مأثى مخصوص وسعي مدروس يوافق أصول الاعتقاد الأثري الذي أدار عليه مجراه التفسيري، ولا أثر إلا ما حلّله الرّواة أفعالاً عن الرسول نقل وأفعالاً تحفظ.

فالطبري من حلال ما يخرج عليه صورة الضمّي الأول تميزاً وتفرداً بقيم استجاءت ظاهراً بين أصل الاعتقاد وعده وتابع التصّور لديه وهذا التوافق حاصل من مصادرة الطبري على مشهورات الجمهور الذي يتوجه إليه بخطابه بقصه تسليماً وتركية إن كان مسلماً مؤمناً وبغريه ويطلب وفيه إن كان جاحداً مرتداً.

- سلطة الذّهن والعقيدة

لقد صدر مشهوراً لدينا أنّ ميلاد الثقافة العربيّة الإسلاميّة، عقائد ونصّرات من ميلاد النصّ القرائني واستقامة أمر حامله سياسياً ورمزياً⁽²⁹⁰⁾ وهذا الأمر الذي

(288) راجع في ذلك حطّة جامع البيان، حيث بدت صورة محدث صورة كاملة، تحرق بصماتها كل عادة وتجاور بأعمالها كل حدث، إذ يقول: «...». «...» وفصل بينا محدثاً صلى الله عليه وسلم من المرحلات بالعليا ومن المراتب بالعظمى، فلهاء من أقسام كرامه بانعم الأصل وحسه من درجات التّوّء بالحطّ الأحرل ومن الأنواع والأصحاب بالنصب الأدور وابتدعه بالدعوة القائمة والزّسالة انعامه وحاطه وحيداً وعصمه مريداً من كلّ حيار عائد وكلّ شيطان مارد... ص 25 وما بعدها.

(289) راجع للتّفوق على حقيقة هذا الأمر.

يجعل النص القرآني من تمام الثقافة الإسلامية هو الذي جعل الدين والعقيدة يحصران في حاتم البيان سلطتين يوجهن مسارات التأويل ويوسعان مسالكه، إضافة إلى كونهما راكدين مقومين للحجج التي يستدعيها الطبري يرشع بها تعليم اعتقاده أو يدحض بها ادعاءات خصومه من أصحاب الرأي أو من دعاة الضرر المرتفع تخريجاً وتأويلاتاً، وهذا التوافق بين تعاليم الدين الإسلامي القائم على أصل التوحيد وما ترتب على أنظار الطبري من أقوال يحسم بها الفروقات والاختلاف بين أهل النظر ودعاة التخريب من المتكلمين وأصحاب الرأي يعكس في جلاء أثر الدين والعقيدة في نظام التفكير عامة وفي مسارات الاستبصار بالمسائل المعروضة الزائحة بها معاني النص القرآني والذالة عليها أشكاله وأبينه ولكن المشغل الذي نطالعنا أسئلته ونحن نتحدث عن الدين والعقيدة سلطتين، دائرتان على الأصول التي يحد وفقاً لها الدين ومن خلالها يعين الاعتقاد، لأن الدين الإسلامي دين شهدته بقولاته ومبادئه صوماً من التحولات كثيرة صار بمقتضاها إسلام البواكير (إسلام الدعوة) معايير من جهة التطبيقات والتصورات إسلام العصور التالية التي شهدت ببلاد الفرق والأشباع فصاع النبع وتاه الأصل⁽²⁹⁰⁾ وهذا الإحساس بضياغ المراتب

= - ياسين (عبد الحواد)، النقط في الإسلام، العقل الفقهي الإسلامي بين النص والتاريخ، (مرجع سابق).

- أبو زيد (عصر حامد)، النص والنقطة والحقيقة، إدارة المعرفة وإدارة الهيمنة، (مرجع سابق).

- أبو زيد (عصر حامد)، مفهوم النص، (مرجع سابق).

- أدونيس، الثابت والمتحول، ج 1 (الأصول)، ج 2 (تأصيل الأصول)، (مرجع سابق).

(290) عن الفرق بين إسلام البواكير والإسلام السياسي/إسلام العصور التالية عصر الدعوة، راجع.

- جميع (عشام)، الفتن، (مرجع سابق).

= - ياسين (عبد الحواد)، النقط في الإسلام (مرجع سابق)، حيث ميز وهو يرسم حقاً لمفهوم الإسلام بين، «إسلام النص وإسلام التاريخ» ويظهر هذا التمييز في قوله، «فذلك أن مجموعة المقام التي وقعت بين النص والتاريخ - كما سوف تبين هذه الدراسة - بلغت من العمق والظفر ملح الحديث عن إسلاميين اثنين، أولهما إسلام «النص» وثبت بالوحي كتاباً وستة، وهو دون غيره مفصلاً بالإسلام في منطق التساؤل المطروح» وتليهما إسلام الواقع التاريخي المتمثل أولاً في أنظمة الحكم المتعاقبة، التي قامت على أركان الإسلام وانتشرت إليه عادة - مع استثناءات طفيفة - لا سبب من التمثل

مدرك في خطاب أنطوني انشيري - وهو المسلم المستن المعترف بحض
الاسلام أنوالاً وأعمالاً - المتمش في جمع البيان ضرورة تصف يتأول مقاصد
النص ويلتظ الأنظار إلى مصانع الدعاة والمتفوليس حتى تقى المقاصد وتسرير
العبارات (291).

وليس من العجب في شيء أن نغف على علو الثرة في خطاب الطبري الذي
نصد به حصومه فكانه بذلك يخشى على نظام اعتقاده انفرط الاسجام وفقدان
التوازن باعتبارهما مبدئين يتقوم بهما الكون الشئ الذي يرذ إليه الطبري بالانتماء
والانساب، فوحّد الرؤى وقرب المواقف، وبذلك غدا الذين والعقيدة جوهريين
متوخذين وحجتين متصلتين بهما تتقوم مسالك الاعتقاد وتحد من خلالهما
الانتماءات.

- سلطة الكتاب المقدس/ القرآن

إن ارتباط الدين الاسلامي تاريخياً بالكتاب الذي مثل تعاليمه واختزل
أصوله، جعل القرآن ذا مرتبة ومكانة إن جردت في مسار الاحتجاج والمدافعة،
الإعلاء والمنافعة صارت تبعاً واقتضاء حجة/ سلطة تمارس على المنصر أسراً ورمزياً
يصير بمقتضاه، كل تخريجه وجل تأويله طوع النص بياناً وتوضيحاً، تثبيتاً
وترسيخاً. والكتب المقدسة في الثقافات الدينية عامة توجه وتأمّر، تحكم ونسطر،
لذلك اصطلحت نظرات الزمن بها اصطفاً جعل تلك النظرات، آيات واضحات
لصورة النص المقدس كما أضاء المخيال وتلقاه القداول الاعتنادي. هالنفديس

* الموصوعين لقيمة ومكانته، رأينا بسبب من الزاوية الاسمية التي ظلت مروجية به روحاً من
الزمن والمتمش كذلك في فواعد الفقه الاعتقادي التي تصخ نسبها إلى أصحابها يحظر
إسداها إلى تراث الأنة ومحيطها احصاري العالم. وليس لها بعد ذلك أن تكون مصدراً
لعلمياً منتقداً غداة الرحي أو عريضة التوضيح، ص 13-14.

(291) يقول الطبري في خلقه تفسيره: طالعاً هذه العاية راجعاً إصاها، ووجع - في شرح تأويله
وياد ما فيه من معانيه - مشلول إن شاء الله ذلك، كعاداً مستوعباً لكل ما بالناس إليه
الحاح من علمه، جامعاً ومن سائر الكتب عبره في ذلك كتاباً ومحمرون في كل ذلك
بما انتهى إليه من اتعاي التحفة فيما اعفت عليه من، واحتلاها فيما احتلف فيه من
ومر على كل مدب من مداهم وموصوهم الصحيح لهذا من ذلك بأوحر ما أمكن من
الإيجار في تلك وأحص ما أمكن من الاختصار فيه ١، ص 26-27.

المعتمدة به تلك الكتب حمل سلطانها لدى من يعتقد فيها كبراً جليلاً به بظم
الكون الصغير (المعاد) والوجود الكبير (المآل)، بصمة تعدو وفقاً لها تصورات
المعتقد في سلطان التقديس عقائد موجهة، يطرب لها وجدان المؤمن طرباً، لا
شيء عنه دليل ولا يطله برهان⁽²⁹²⁾ وهذه الحقيقة الوظيفية التي ينسب بها المنفس
عانة، جعلت بعض من اشتغل بمثل هذه القضايا يعتبر اللغة من جهة كونها محملاً
للامكار والتصورات - لحظة تستخدم استخداماً دينياً رمزياً - إنما تتنازل وتنوالد
وتتعدد، فتعدو العلامات البانية نظامها، علامات مؤسسة بالجدة الدلالية، متعونة
بالترشح السيميائي⁽²⁹³⁾ وحتى نجعل كلامنا موصولاً بسياقه المخصوص نقول إن
الغة القرآنية مثلاً، أحدثت في المجال اللغوي العربي ثباتاً معجمياً، صارت
بمنتهى الألفاظ ذات معاني لم تكن لها في أصل التداول نبل الذموة⁽²⁹⁴⁾،
والمعتقد التقديسي يسم لغة التاليع بنوع من الوسم الزمري الذي يصنع نوعاً من
المعقولة امحاذة، تجعل تلك المنحوتات اللغوية والتوسيعات الدلالية والإحداثيات
اللفظية، وسائط تضمن التداول وتحدث التواصل، لا بل إن كل ما يحدثه سلطانها

(292) عن المفردات متار وأعمالاً وخصائص، راجع مثلاً:

- Art, «sacré», in E.C., version 10. (C-D).
- Boyer (R.), *Anthropologie du sacré*, Menthis, Paris, 1992
- Callois (R.), *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris, nouv. éd., 1988.
- Chailhod (J.), *Les structures du sacré chez les Arabes*, Minoussoune et Larose, Paris, 1986.
- Eliade (M.), *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1987
- Jastzeuk (J.), *L'appel du sacré*, S.E.D.E.S., Paris, 1988
- Webster (H.), *Le tabou (Taboo)*, 1942), Payot, Paris, 1952.
- Wunenberger (J.-J.), *Le sacré*, P.U.F., Paris, 1990.

(293) عن أثر اللغة الدينية في تدبيل لغة التداول ووسم علاماتها بالحق والعدل، راجع مثلاً:
أبو زيد (نصر حامد)، النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، (مجمع
سائين)، وحاشية القرآن، العالم بوصفه علامة، ص 213-285.

(294) نفسه، إذ يقول مدقلاً على ذلك «إذا صح استخدام لغة المنطقة لأن هذه المنطقة الكبرى
تليها مقدمة صغرى متفق عليها كذلك بين الباحثين وهي، أن النص القرآني أحدث تغييراً
في دلالات بعض الألفاظ، فقلها من دلالاتها اللغوية الاصطلاحية في «اللسان» إلى دلالات
أطلق عليها إسم الدلالة «الشرعية» وذلك في ألفاظ مثل «الضلالة» و«الركاة» و«القوم»، في
تجاوز القرآن دلالاتها اللغوية التي هي «الذعام» و«الساء» و«الزيادة» و«الإسك»، إلى أن تدل
على الشعائر والعروض العادية المعروفة»، ص 215-216

المقدس، إنما هي قوانين بها يجوز الحواز ويمتنع الممتنع (لغة/ تصورات/ رموز/ معتقدات) وبها ترسم ملامح الحاصر (التنظيم السياسي/ التشريعات/ نظم المعاملات/ التصورات الزمنية...) وعلى وقع سلطاتها، تستشرف المدور المستقبل وترسم ملامح العوالم الممكنة (البعث/ الآخرة)⁽²⁹⁵⁾

واسناداً إلى هذا التصور يصير عالم المعتقد عالماً منتظماً وفضاء متجانساً وسكناً مطمئناً كما تغدو ثوابت التحكم عند مقصورة على عالم الرموز البانية محيط اعتقاده استجالي في اللغة والمضن في التعاليم ومن ثمة كان الطقسي بوصفه منتظماً رؤية للعالم مخصوصة تحدد ملامحها مبادئ الاعتقاد المسلم، مأخوذاً بضرورات قداسة ما جعلت النص القرآني علامة عليها أصلياً ودليلاً لها أوحده وحجة لديه يؤول على ظاهر معناه حتى لا تغيب أصوله ولا تنطمس حقائقه، لذلك سيجت كل أنماط الفهم وأحاطت بها هالة من القداسة عالية، وإنما أن تكون بياناً بضائف سلطان النص ويمكن ثبات رمزه، وإنما أن تكرر مجاورة وخرقاً بضعف ريشته. وهذا الازدواج في مقاصد التأويل هو الذي حرك تصورات الطقسي الذي رسم لإمكانات الفهم حدوداً ولأساط التآويل مجالات لا يتعداها ولا يتجاوزها⁽²⁹⁶⁾ والحديث عن أسر النص المؤول (يفتح الوار) النص المؤول (يكسر الوار) سنوجل النظر فيه إلى حين يكون ذلك ممكناً لأنه من المشاعل الهامة التي يقف في إطارها القارئ على الأنظمة التي وفقاً لها تنشأ الحجج وتتولد أساطها وتحدد وظائفها. إن صورتي الاتصال التواجدتي وزججه (الشخص وأعماله/ حجة السلطة) يحدث عنهما في مسار الاحتجاج والتدليل ضرب من الاتصال الزماني liaison symbolique لها، بين الزامز والرموز إليه (الشخص/ أعماله، الفراد/ قداسه، الخير/ جلته، الرسول/ صطوته...)، نصير بمقتضاه تلك الكيانات موسومة

(295) نفسه، إذ يقول في بيان أعمال لغة النص «شيء شبيه بهذا تصعبه لغة النص القرآني باللغة العربية، إنها تتعامل معها وبها، تتعامل بلاعياً مستغلاً من وطعها الذاتية الإبداعية وتحتلها إلى علامات تحيل إلى معاني ودلالات معقولة، ودائماً ما نلحاً لغة النص في سياق هذا التحويل إلى سحر المتلقي على «التفعل» و«التفكر» و«التفكير» و«التدبر»، وفي هذا الحصر ما يؤكد على التحويل من النظام القرآني إلى النظام السيميوطيقي»، ص 218.

(296) راجع في ذلك، «القول في الوجوه التي من قبلها يوصل إلى معرفة تأويل القرآن»، جامع البيان، ج 1، ص 56-57.

بالتحديد المطلق، فتتحقق في مسار المُحتاج الحجاجي، نوعاً من وثقة الاعتقاد وصرماً من رسوخ الإيمان بما يلقى من مفهوم وما يسطر من مقاصد يستقبلها الجمهور استغلال الرضى والطاعة لا جدال ولا طعن، لأنها كلول مجزئة وكيانات مرتررة عليها من إيجائها وسلطانها من أسماؤها.

(ج) الحجج المؤسّسة بنية الواقع

(297) Les arguments qui fondent la structure du réel

إنّ منتهى الجنباج اللّاجع بناء واقع جديد يُقنع به المُحتاج جمهوره ويرسم من خلاله معالمه الرّؤيويّة وهيبته التّصوريّة.

وهذا الواقع المبني على نماذج اعتقاديّة وتصوّرات رمزيّة يتأسس من خلال جملة من الوسائط وجميع من الحالات الخاصّة التي تمطي بالفعل الجنباجي إلى أقصى مراتبه تأثّيراً وترجيحاً. والحالات الخاصّة هي منطق أهل الجنباج أصناف وأنواع أمّتها.

• امثل L'exemple⁽²⁹⁸⁾

لهذا النوع من الحالات الخاصّة التي يبنى بها ابواق شروط وحدود لا يكون إلّا بها ولا يحوز إلّا من خلالها، إذ يوزن بالمثل L'exemple في الحالات التي لا توجد فيها عادة مقدّمات «prémises»⁽²⁹⁹⁾ وتقتضي المُحاجة به وجود بعض التخلّلات في شأن القاعدة الخاصّة التي جيء بالمثل لدهمها وتكريسها⁽³⁰⁰⁾ ورغم كون شرطيّ الجنباج بالمثل، غير متوقّرين كليهما في خطاب الطبري التّفسيري،

(297) راجع في ذلك:

- صولة (عبد الله)، (اسفال المذكور)، ص 336 وما بعدها.

- Deleury, op. cit

إذ يقول صراحةً هذا النوع من الحجج.

«Ce type d'argument contribue à établir ou renforcer une représentation du monde.», p. 133.

(298) راجع الإحالات ذاتها.

(299) صولة (عبد الله)، (اسفال المذكور)، ص 336

(300) نفسه، ص 337

من دافع لتجوير الاستعمال به طريقة من طرائق الحجاج، وجود بعض الحلاول
في شأنه يرسله الطبري من حوارات تأويلية يعلقها بأقواله في تفسير أي غير
وسوره ونحوه، نعتبه منه تأسيس الضعفة⁽³⁰¹⁾، تأسيساً يجعلها حجة على من
يردها ويبدأ عنى من لا يرى فيها وجهاً للبيان. وهذا الأمر نه في جامع البين
صور وميزة ووجه كثيرة، لما ينسب به خطاب الطبري من حاضنة الاستغناء بينه
القواعد الجارية على مبادئ قراءة النص القرآني وجهات استحصال معناه⁽³⁰²⁾ وهي
كأنها حيثات ومظاهر لإحكام القبضة على وعي الجمهور وحسم كل مواطن الاختلاف
عنده، حتى يشيل مثال الأول والمطلق الذي من آياته القرآن ومن علاماته سنده

(301) نفسه.

(302) لقد اعتبر الطبري تفسيره، نوعياً إلهياً يشرح كلامه ويشرح معناه، فهو جامع البيان في
تأويل أي القرآن، هذه الضقة التي له، توجهه القاري وجهة تفسر تفسير الطبري. التبهات
القائضات التي تحت حقائقها من الأول وجوهرها من الأصل وهو ما يرسم مد اليد
الحوارات والإمكانات، فهو أنواريات، قواعد وأشرافاً. ولهذا الأمر في جامع البيان،
أدلة كثيرة تشغل فيها صاحبها برسم الحدود وضبط المسالك، حتى يبين الغلاف ولا
يبقى من الأول، إلا ما يخدم انتظام الكون الأثري القائم على حشنة التوحيد أصلاً
أنطولوجياً، لا يجادل ولا يبحث فيه. وإليك على هذا الذي سلف ذكره، بعض الأمثلة.

- «فالضروب من القول في ذلك أن يقال...»

- «والأول من القولين، أوّل ما تأويل لآله...»

- «وأوّل ما تأويل الظاهر في ذلك، وأشبها بما دل عليه ظاهر القارة...»

- «وكللت جميع هذا النوع من الكلام على ما وصفنا (. .) فأنما القراء التي لا يجوز
غيرها عندى لقارى في ذلك (...).»

- «وأما بصرف الكلام إلى ما أقوم من ذلك، إذا لم يوجد لاشاق الكلام على كلام
واحد، وجه. فأنما للكلام وجه مفهوم على أشاقه على كلام واحد علا وجه لصره إلى
كلام...»

- «(...) ولكن القول فيه ما قلنا...»

- «فوهو غير ما قلنا البيان عنه...»

- «وأوّل ما تأويلات في قوله (...) بالضرورات ما نحن متفقوه إن شاء الله...»

تبدو في هذه الأمثلة، جملة القواعد والحدود التي يجب أن تحري عليها اعتبارات المعنى
وهي كأنها أصدرت جازمة بأنه، لا تسفل الإمكان والتعدد، مما يعني أن حركة المعنى
والتأويل، حركة مأسورة بالحدود، مشروطة بالحوارات المدهية والمقيدة، فالطبري إذ
يقول، إنما يردد عدى التعاميم الأصلية التي أقدم النص وأجراها استعماله داخل معناه
التداول التي الأثري، محظاً حاصاً ومحتلاً مؤخرًا.

فحاصل بركات المؤلفين وهذا الأمر أصله من أصل قديمة النص القرآني المعنى هذا في الفكرة الجمعية الإسلامية أنموذج السامع، حسب الحلال فيه لصنع الفرح، فهو القاعدة التي يجب أن تنبثق عليها أنواع التبرير وجوارب النظر وتمثل / القرآن يأتي بالثبوت مرشحاً تلك التصورات، مشتملاً تلك الجوارب التي عليها مدار الاحتجاج في جامع البيان، صورته من صورته، وصونه من صواء، ونحو النص في الاعتقاد الأثري إلى مثل نقطع عنه الخلق ونشتق من مصدره الأول، مما يجعل الاحتجاج به بياناً ينفي وجوه الاختلاف ويرشح في كيان الجمهور الانتفاع وثبت في داخله اليقين في كل حكم يرسل أو يرسل يحمل⁽³⁰³⁾.

• الشاهد/ البيان illustration (304)

إن للشاهد في مقامات الخطاب منازل وأفعالاً لا تقتصر على إصابة الإثبات.

(303) يأتي النص بوصفه علامة دالة على الإعجاز والتقدير داخل المجال الإسلامي، خاصة تداولاً لاستعماله ورشحه، بمثابة مثال يحتذى وأنموذج يتبع. وهذه المنزلة التي يشتملها النص من قداسة موهبة وتبريراً، تجعله في مسار التكبري الحجاجي، حجة التحجج ودليل الأدلة، ترشح به التأويلات وتغير التبريرات، فما وجد منها فيه سداً أجبر ورشح وما لم يجد منها فيه سداً أبطل ونفي، ولهذا الظاهرة، في جامع البيان، أشك وأمارات أحسنها.

- «والذي يدل على صفة ما قلنا في ذلك وأنه أولى بتأويل قوله ﴿إِلَّا آمَنَ﴾، من غيره من الأقوال، قول الله جلّ ثناؤه ﴿وَلَوْ كُنْهُمْ إِلَّا يَهْدُونَ﴾...»

- «وإن أحكام الله جلّ ثناؤه، في أي كتابه ليس أمر ونهي على العموم ما لم ينص ذلك ما يجب انشليم به، وأنه إذا خص به شيء، فالمخصوص منه خارج حكمه من حكم الآية اعانة الظاهر وسائر حكم الآية على ظاهرها العام ويؤيد حقيقة ما قلنا في ذلك وشاهد عدل على نصاد قول من خالف قولنا فيه...»

- «والذي نقول به في ذلك أنه لا دلالة في كتاب الله على انشوا من هذين التأويلين ولا خير به عن رسول الله ﷺ...»

- «قال أبو جعفر: وتأويل ذلك في هذه الآية نظير ما رواه في التي قلنا في قوله ﴿لَا تُكْرَهُ﴾...»

- «لأن ذلك وإن كان محتملاً لظاهر الكلام، فإنه بعيد مما يدل عليه ظاهر آياته...»

(304) ولجميع في ذلك

« - Perelman, L'empire rhétorique, op. cit., Chapitre 9, l'illustration, p. 137-140.

من تجاوزوه إلى وظائف أخرى تتعدّد وتباين بتعدّد عايات باتّ الحطاب وتزوّ
مقاصده⁽³⁰⁵⁾ والشاهد في تفسير الطبري سورة البقرة حاد إلى تحصيل التفسير
وإصابة الإذعان بهما تقرى ججاجيّة الحطاب ومهما تضاعف درجات التفسير⁽³⁰⁶⁾
والشاهد في جامع البيان عانة وفي تفسير سورة البقرة حاضرة وجوه وأشكال أمنها
- الشاهد البصري

لقد سبق أن بينّا أنّ الطبري سليل شتّة في الكتابة خسر تعاليمها ونمى
مقاصدها وأدرك قوانين تداول الكلام فيها وتوزيع مكوناته على المقامات
والسباقات⁽³⁰⁷⁾ كما اكتسب الطبري إلى جانب هذا وذلك وعياً بطرائق انتظام أجاس

• Doctesq. L'art d'argumenter, op. cit., p. 133-134.

- سورة (عبد الله)، (المقال المذكور)، ص 337-338.

(305) وراجع الإحالات نفسها.

(306) للشاهد/ البيان، وظائف في الحطاب متعدّدة، لكنّ الذي ينبى من نيت المؤلفين في هذا
المختصر، الضعف الذي له من الطاقات الإبداعية، ما يقرى بهاء البرهة ويشت لدى
الجمهور، حاصل التّين في الأنكار المعروضة عليه، حتى يعتقد في صحتها ويحصل به،
من هذه الوظيفة، وراجع عبد الله سورة (المقال المذكور)، ص 337-338.

(307) تبدو خبرة الطبري بشتّة الكتابة وقوانين تصريف الكلام، ضرورة من ضرورات الحطاب
القاص / اللّاجع، في أتواك التالية:

- «فقد دلّنا فيما مضى على أنّي هذين التأويلين بالضواب، فكرها إعادته»^١
- «والشاهد على ذلك أكثر من أن يحصى كتاب، وفيما ذكرنا كتابة لمن وثق لهم...»^٢
- «وهذا أقول عندي أنّي بالضواب، لأنّ لكلّ حرف من حروف المعاني، وحماً به أولى
من غيره. فلا يصلح تحويل ذلك عنه إلى غيره إلا بحجّة يجب التّسليم لها...»^٣
- «وللكلام في هذا النوع، موضح غير هذا كرهنا إطلالة الكتاب باستقصائه وفيما ذكرنا
كتابة لمن وثق لهم...»^٤
- «فغير جائز لأحد نقل الكلمة التي هي الأعلب في استعمال العرب على معنى إلى غيره
إلا بحجّة، يجب التّسليم لها...»^٥
- «في مظاهر كذلك كبره كرهنا إطلالة الكتاب بذكرها...»^٦
- «وليس هذا من مواضع الإطالة في أقول في الشّاعة والوعد الوعد، مستقصى المحاج
في ذلك، وسأني على ما فيه الكتابة في مواضعه إن شاء الله تعالى...»^٧
- «فقد دلّنا فيما مضى على معنى الصبر...»^٨
- «وذلك عبر جاز في لغة أحد من العرب...»^٩
- «فقد دلّنا فيما مضى على معنى اللغة وعلى معنى الكفر بما فيه الكتابة...»^{١٠}
- «فقد بينّا ذلك بما مضى من كتابنا هذا قبل...»^{١١}

القول (المنظوم والمنثور) داخل سق الثقافة العربية الإسلامية القائمة على جملة من الزوائد ست معالها حمائيا ومعرفيا وأطولوحيا، لذلك جاء الشعر علم العرب وجماع تعاريفهم وصوت كياهم⁽³⁰⁸⁾، وجهاً من وجوه البرهان عنه ومصدراً من مصادر الاحتجاج لديه يثبت القواعد ويرضح الشخريج كما يرمد حركة التأويل يدعمها ويقزي سندها

وحضور الشعر في جامع البيان عامة وفي تفسير الطبري سورة البقرة خاصة حجة/شاهداً، يبي من جهة ما له على العربي من سلطان ونعل، نوعاً من الانسجام بين الطبري محابياً مدافعاً عن أطاريحه ورواه ومقاصده وبين الجمهور مثقياً مستفيداً الخطاب سفعلاً به. هذا الانسجام الحادث من التوافق الوظيفي الذي للشعر في جعل المثقل بنفعل ويستجيب هو الذي وخد بين محتوى الخطاب وحاجات الجمهور وأغراضه بما هي أركان ومبادئ، أمر توليها ضرورة، حتى يفرك الخطاب مرماه وبرصل بغايانه تعني ترسيخ العقائد التفسيرية وحمل الجمهور على العمل بها وتصريف إمكانات فعلها في ساحي فهم الظواهر الحادثة في محيط وجوده الخاص (المعتدل/التصور/الإيمان/التقديس/الفهم/التأويل...)، وهو ما ينمي للشعر شاهداً/حجة من الأدوار ما تباين ومن الوظائف ما اختلف - إن حصلت كلها أو أدرك جلها - لاسس الخطاب درجة من الإتناع عالية ومرتبة من التأثير بالغة، لذلك جاء في جامع البيان تفسيراً أثرياً وكناً ودعامة تعابن كماً ونحسد فعلاً، إذ لا يكاد مقام من مقامات الاحتجاج يكون تصويماً لرأي أو ضياً لتصور أو تعميقاً لرؤية، إلا ويطلب فيها الشعر قاعدة تدعم أو مبدأ يقوم⁽³⁰⁹⁾.

(308) عن سورة الشعر في الثمانية العربية وتمتد وظائفه، راجع منشأ لا حصراً:
- أدونيس، الثالث والمتحول، (مرجع سابق) وخاصة حديثه عن "الحركات الشعرية"، ص 258-314.

- أحمد العرب (محدث)، طبيعة الشعر، (مرجع سابق).
(309) للشعر في من في جامع البيان عامة وفي تفسير سورة البقرة خاصة، مصدر كيث لا، لما له من علاقة بوجودان العربي بأسره ويعمل فيه، ولما كانت مركز على ملك الهيئة. أفرجه الطبري - وهو المعبر سطلال جمهوره -، في مـ، يحج به ويقوم من حلاله كل تخريج لم ير فيه الاستقامة الكافي والجوار الممكر، محصور الشعر، بها، حضور يدعم قوة السجدة ويصاعب طاقاتها الإنشائية ويجعلها مبنية على قاعدة تدعمها وتوصل جوارها، وإليك على ذلك، جملة من الأمثلة تجلي لك الرعم وثبت الرأي.

مكان حجة شاعداً يهض بها نظم الخطاب وتبنى بها حركة مرهانه وآثر
بها المواقف المعروضة والأراء المسوطة تدور عليها الرهنة ويحري على عماده
البقين من حجة كونهما غائبين من عايات المُحجّج وهديين من أهداه بهما بفري
نعل الخطاب ومن خلالهما يصاعف برهانه.

- الشاهد اللغوي

يشخذ الشاهد اللغوي في جامع البيان أشكالاً متعددة وتعلّق به وظائف متباينة
تجري كلها أو جلّها إلى تثبيت تخريج أو تدعيم قاعدة أو تعديل غلواء، وهذا
الأمر هو الذي جعله شاعداً حجة يبنى به النسق البرهاني ويتقوم من خلاله المسار
الاستدلالي، لذلك كثر في جامع البيان عامة وفي تفسير الطبري سورة البقرة خاصة
كثرة كمنّة عدّت وظائفه وقوّت أثاره. وللشاهد اللغوي في تفسير سورة البقرة
أشكال متنوعة تنزع وظائفه التي يقضي بها كلّ شكل، فقد اتخذ شكل تبسط
معجمي كان ثمة بعض المفردات إلى سياقها الاشتقائي، ليميز فيها الأصل من
الفرع⁽³¹⁰⁾ كما اتخذ شكل اختلاف نحوي، حيث يقع استدعاء اختلاف المدارس

- ومن الدلالة على أنّ أحد معاني الفلاح، إدراك الطلبة والعلم بالحق فلو لم يدرك
ريحة (...). ومن قول الزايز (...). ومنه أيضاً قول عبيد^٤

- إني قال لما قاتل ما وجه مفرج النصب فيها (...) قيل له (...) ومعلوم أنّ (...)
ولكل ذلك كما قال الشاعر يصف حرسه (...) ومعلوم أنّ (...) وكما قال الآخر.
ومن قول العاذل بن خالد بن العاص (...) ومنه يقال (...) ومنه قول مابغة بن
ديان...^٥

- ولما جاز ذلك عدي. لأنّ في الكلام ما يدلّ على أنّه مراد به الجمع، فكان فيه دلالة
على الترادف (...) كان مصيحاً لما ذكرنا من التلمّة كما قال الشاعر...^٦
- وكان التأويل الأوّل، أوّل ما قاله المستورون، لأنّ ذلك أظهر معنى قولهم الذي فائز
في ذلك، وقد وجّه معنى ذلك، بعضهم، إلى نظير معنى بيت خفاف بن نديّة السلمي
فإنّك خلقي قد أصيبت مصيبتهم
فعمداً على عير تشمت مالكا

أشرك ل والرمح بأطر مشه
تأمل معاماً أنّي أبا ذلكا...^٧

- وأما الصلاة في كلام العرب، فإنّها الدّعاء كما قال الأعشى

لها حارس لا يبرح الفجر بيتها
لأنّ دحيت صلي عليها وزمرها^٨

(310) في تفسير الطبري، سورة البقرة مائة وستة، شواهد على ذلك أهمها
- قال أبو جعفر، أحملت تراجمة القرآن في تأويل قول الله تعالى ذكره ﴿قُلْ﴾ قال^٩

لنحوية (الكوفة/ البصرة)⁽³¹¹⁾ كما اتحد شكل مشغل صوتي، حيث يقع استحصال آراء العلماء الذين لهم باع في حقل علم القراءة⁽³¹²⁾ وهذه الوجوه التي للشاهد اللغوي تؤصل سنة الطبري إلى المعجى التفسيرى الأثرى الذى يعثر السند المعرفى مكوناً أصلياً يسي ملامحه ويقيم قواعد احتجاجه، وتوطيف الشاهد المعرفى في تفسير الطبري له قيم جنباجية، إذ غالباً ما يرد في إطار نسق رد أو مقام جدال،

- * بعضهم: هو اسم من أسماء القرآن (...) وقال بعضهم: هو فواتح يفتح الله بها القرآن (...) وقال بعضهم: هو اسم للسورة (...) وقال بعضهم: هو اسم الله الأعظم (...).
- وقال بعضهم: هو تسم أسم الله به، وهي من أسمائه...
- «وقوله «هدى» يحتل أوجهاً من المعاني أحدها...»
- «وأما معنى الكفر (...) فإنه (...) وأصل الكفر عند العرب تغطية الشيء وكملت سترها الليل كأمراً لتغطية ظلمته ما لت...»
(311) وأية ذلك في تفسير الطبري، سورة البقرة، الألفه التالية:
- «وقد زعم بعض نحويي البصرة أن «ما» من قول الله تبارك اسمه ﴿يَا كَاوُأَ يَكْبُوْنَ﴾ إسم للمصدر...»
- «وقد زعم بعض أهل العربية من أهل البصرة، أن «الذي» في قوله ﴿كَشَفَ لَنِي أَنْتَقِدَ خُرُجَ﴾ بمعنى الدين...»
- «قال أبو جعفر احتلج أهل العربية في تأويل قوله، فقال بعض نحويي الكوفيين، وقال بعض نحويي أهل البصرة...»
(312) بيان ذلك في تفسير الطبري، سورة البقرة، الأقوال الآتية:
- «وأولى القراءتين بالصواب من قرأ (مأذلهما)، لأن...»
- «فأما القراءة هائلها بالالف والثنتين ﴿أَقْبَطُ﴾ يشترط وهي القراءة التي لا يجوز عندي غيرها، لإجماع خطوط مصاحف المسلمين وأتفاق قراءة القراء على ذلك...»
- «ولم يقرأ بترك الثنتين فيه وإسقاط الألف منه إلا من لا يجوز الاعتراض به على الحجة فيما جاءت به من القراءة، مستفيضاً بينهما...»
- «والضواب هي ذلك من القراءة عمداً () لإجماع النحاة من القراء على تصويب ذلك ومعهم ما سواه من القراءات () ولا يعترض على الحجة بقول من يجوز عليه مما قل، السهو والعملة والخطأ...»
- «وكذلك جميع هذا النوع من الكلام على ما وصفا، فأما القراءة التي لا يجوز غيرها عندي لقارئ في ذلك فتشديد ياء الأسماء، لإجماع القراء على أنها القراءة التي مصى على انفرادها بها السلف مستعصم ذلك بينهم، غير مدعوعة صحت، وشذوذ القارئ شحيعها عما عليه الحجة مجمعة في ذلك وكفى خطأ على داري ذلك، تنحيعها، إجماعاً على تخطئة...»

تصوب به أراء أو تسديل مواقف، لكن الطبري في سياق ردوده ينفي كل ادعاء ويظهر كل تخريج لا يرى فيه استقامة المذهب الذي إليه يسمي ولا بصرة الحماص التي بها يستقوي⁽³¹³⁾.

- الشاهد الحديثي/ الزاوية المستندة

يعد الشاهد الحديثي في مقامنا هذا، علامة بارزة، لأطراف حضوره في جامع البيان، إذ لا يكاد موضع تفسيره يحلو من رواية مستندة، توثقه وتقوي حججه⁽³¹⁴⁾.

(313) للوقوف على ذلك، راجع الشواهد التالية كلها، إذ يبدو فيها الجدل والردة والتقديم، أموراً بيّنة، وشواهد مغلطة، تبين عليها مواقف الطبري وتنفّزه بها ثوابت ورويته الأصولية الكفيلة التي لا ترى التحفة والضوابط في غير ما أفتره الأسلاف وما لم يجمع عليه العلماء وما لم تزل المؤسسة السنية الأرثوذكسية. وقد أشار أدوبس إلى هذا الأمر ثلاثاً، في كلام الطبري. واضح لا يحتاج إلى تأويل، فالمعركة هي بالفضل ونحبر وليست بانزاع وسيله النصيح هو الكتاب والسنة والآثار. هكذا يرى أن بنية المعرفة في الإسلام حسب الطبري، هي بنية سوية تقليدية، وليست بنية بحث وتساؤل عقلاني، ويرى تبعاً لذلك أن المعرفة خارج الفكر. إنما هي ابتداء وضلال، الثابت والمتحيز. ح 1، ص 16.

(314) إن الأمثلة على ذلك في جامع البيان عاتة وهي تفسير سورة البقرة حذفة، كثيرة متفرقة، إليك بعضها.

- «يقول في تأويل قوله تعالى ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ الْأَوَّلُ وَيُنْفَخُ الْآخِرُ﴾، قال أبو جعفر: وقد روي بعضهم أن الناس، لغة، غير أناس وأنه سمع العرب تصغرهم ويس وأن الأصل نوكه (...) نقيض (...) وأجمع جميع أهل التأويل، على أن هذه الآية نزلت (...).

حذفت محض من حميد، قل...

حذفت المحسن من حميد، قل...

حذفت محض من حميد، قل...

حذفت محض من حميد، قل...

حذفت محض من حميد، قل...

حذفت محض من حميد، قل...

حذفت محض من حميد، قل...

وقيل دلت أن (...) وقد دلت على أن معنى الإيمان التصديق فيما عصى من أمر من كتب هذا.

«وقيل دلت على أن تأويل ذلك، ظاهر القول في تفسيره من المفسرين، يذكر من ذلك.

حذفت محض من حميد، قل.

والإسناد الذي ترد عليه الأحاديث المروية، إنما هو سُنَّة نبالغية راسخة في الثقافة العربية الإسلامية وركن من أركان استحصال المعارف فيها⁽³¹⁵⁾، لما لهذه الثقافة من أصول شهيمة احتلت الزوايا فيها مكانة⁽³¹⁶⁾، والشاهد الحديث الموثق بالرواية المسند له في نسق الطبري التفسيري وطبيعة جنيابية تبسبها أصوله النقديسية (انتساب الحديث المروي إلى الرسول)، الذي يوازي في جلالته جلاله النص القرآني (صحة الحجج في السياق الإسلامي وفي أنظمة اسمعقدين العكرية والزمنية)، مما جعله قاعدة تزكي مبادئ الاعتقاد الأثري، سند الطبري في التخرج

- وحديثنا عن المنجاب، قال ...

- حدثني موسى بن هارون، قال ...

- حدثني يونس بن عبد الأعلى، قال ...

- حدثني المثنى بن إبراهيم، قال ...

- وحدثت عن عمار بن الحارث، قال ...

- حدثني يونس، قال ...

إنَّ لجوء الطبري، إلى الإسناد غاية بادية مدارها على إضفاء ضرب من الشرعية على كل قول يجريه أو تأويل يحقه، وعادة ما تكون دوائر الإسناد متبعية بعلم بارز، أجمعت عليه الأمة وزكته محباث من أمثال ابن عذس/ مجاهد/...، وهو ما يجعل هذه الظاهرة، ترتقي إلى مرتبة القانون الذي يتحكم في نظام تصريف الحجج داخل اصطحاب وجعلها حججاً ذات قوة ولعل، نحوز معنيدات الجمهور تحويلاً يجعله بأثر بارز ما يلقى عليه من الأفكار والمعتقد، فالإسناد وفق لهذا التصور، يعتبر سوعاً من التأثير الزماني، تستجلب به طاعة الجمهور ويصير إجماعه.

(315) عن الإسناد، وحائث وسان في الثقافة العربية الإسلامية، راجع مثلاً، القاضي (محدث)، الكثير في الأدب العربي، دراسة في السردية العربية، (مرجع سابق) وحاشية الفصل الثالث، احصايات الإسناد ووطنه في أدب الإخبار، ص 303-320.
وكذلك إبراهيم (عبد الله)، السردية العربية، بحث في كيفية السردية لمصنوعات الحكائي العربي، المركز الثقافي العربي، ط 1/ 1992، وحاشية حديثه عن، أركان نظرية الإسناد، ص 43-48.

(316) عن أصول ثقافة العروة الشعبية، راجع مثلاً لا حصرأ المؤلفات التالية
- القاضي (محدث)، (مرجع سابق)، وحاشية الفصل الثاني «التشابه والتشابه»، ص 147-181.
- إبراهيم (عبد الله)، (مرجع سابق)، وحاشية الفصل الأول «التصنيف الشعبي وعيده المبطون»، ص 21-48.

- الدكتور (محدث كرم)، كلام الله، الجوانب الشعبية من الظاهرة القرآنية، دار الشافعي، ط 1/ 2002، وحاشية حديثه عن «الآية الشعاعية»، ص 33-47.

والتأويل، ورائداً بصاعب طاقة الشاهد الحجاجية، مطلب أنصحاخ إن أدركه حدث
 آثار الخطاب وضوعفت أعماله، وإن لم يدركه ناهت العاية وعاب المقصد. لذلك
 اشترط علماء الخطاب ومنظروه شروطاً منها ما يحري على الألفاظ والتركيب
 (المكونات المسببة) ومنها ما يحري على المقامات والأحوال (المكونات التداولية)
 يلتزم بها صانع الخطاب ومصرف الكلام بصيب به أناره ويدرك من خلالها
 أخواته، حتى لا ترتد الآلة على صاحبها ويمزى الكلام من الشجاعة وهي شرط
 جوهرى في كل خطاب يرمى إلى إسججاج ويهدف إلى الإقناع⁽³¹⁷⁾ وهو ما حدا
 بابن جرير الطبري إلى أن يلفت النظر في مواقع من تفسيره كثيرة إلى ضرورة
 مجاوزة التكرار والإعادة حتى لا يطول الاسترسال في مشاغل قد تمتجها الأذهان
 وتطرعها العقول.

وهذا الوعي يقوئ زعمنا لآثار على خبرة الزجل بالمقامات والدواعي، يرذ
 إليها الكلام وتصطبغ بها صفاته⁽³¹⁸⁾.

- الشاهد القرآني

لقد سبق أن نزلنا النقص القرآني في مدار حجة السليطة، نعتقد فيه ونبحث
 بقداسته، وهذه المكانة التي لفتت القرآني هي عينها التي جعلت الطبري في سياق
 تفسيره يعتمد حجة شاهدة يستحضره ليزكي به تخريباً أو يدعم من خلاله رؤية أو

(317) في أشراف الخطاب القابع، بنوي وتداولاً، راجع:

* Golder (Caroline), *Le développement des discours argumentatifs*, op. cit., chapitre 1, (on ne peut pas argumenter sur n'importe quoi); chapitre 2, (on ne peut pas argumenter n'importe comment); chapitre 3, (on ne peut pas argumenter dans n'importe quelle situation), p. 33-108.

Rehoul, Moeschler, *La pragmatique rayonnante*, Editions du Seuil, Paris, 1998

وقد قام بتحريره عدة الكتاب كل من سيف الدين ديمرس ومحمد الشباني وراجعه عليها
 لطيف ريتوي، بالمران التالي التداولية اليوم، علم جديد في التواصل، المنظمة العربية
 للترجمة، ط 1/ 2003

* Bouversse (Jacques), *Dire et ne rien dire, l'illogisme l'impossibilité et le non-sens*,
 Editions Jacqueline Chambon, 1997.

(318) عن وعي لطري سمات الكلام وطرائق نصريها، حتى لا تفقد نجاتها ولا يصبح معلها
 في الجمهور استنسل، واسع هامش 381 من هذا التبع، حيث يمكن التوقف على تلك
 بظاهرة، أشكالاً وألواناً.

يرد بواسطته مدحياً والشاهد القرآني من جهة كونه شاهداً حجةً يأتي به الطبري كما
يصل به القول في آية من الآيات اختلف تأويلها وتباين تفسيرها وانفردت داعية
المهموم⁽³¹⁹⁾ وهو ما جعل الشاهد القرآني شاهداً فاصلاً بين الحق/المعنى والمظهر/
الزعم. وهذه الوحيفة تريد خطاب الطبري ذا الوسم الإقناعي نمكناً وجماعة بمعنى
به الجمهور فيتصاعف اعتقده ويقوى يقينه وهذا الترابط بين وجوه اسجة وأنواعها
ومعاصد الخطاب وغاياته، ضرورة من ضرورات الخطاب الحجاجي الفاعل/
المبذل، لأن الحجاج في أصل مفهومه دائر على هذه الوظيفة مقدم على معناها⁽³²⁰⁾
ولنا كان الطبري قاصداً تلك الوظيفة ساعياً بين مطالبها وضرورتها كلف استحضار
القرآن شاهداً حجةً يفصل به الكلام وينهي، حتى يدهض مزاعم الخصم ليعود
عن مقصد كان لديه راسخاً ويضرب عن تخريج كان عنده ممكناً وهذا الحد الذي
يقبه شاهد القرآن حجةً ماثلة التوافق المفترض الجاري عيه نظام تصنيف الخطاب
ويستل آياته بين الطبري وجمهوره الذي يعتقد اعتقاداً ثابتاً في حجة النص قداسة
ومكانة، مرجعاً وأصلاً.

(319) يرد الشاهد القرآني في بعض الأسبقة القابولية، شاهداً حجةً على صحة رأي أو وثيقة
تخريج، إذ بعد انفراد في المعنى التفسيري الأثري، أنموذج التماذج في الاحتكام
والاحتجاج، يصل به القول وبهوى الكلام، ولنا في جامع البيان شواهد على ذلك، نورد
أحدها ونعرض أيتها:

- ويقول للثاني القول الثامن الزاعمين أن معنى قوله جل ثناؤه (...) أخبرونا عن (...)
فإن زعموا أن ذلك (...) ليل لهم (...) فكيف يجوز (...) فإن زعموا أن ذلك
جائز أن يكون كذلك (...) فلما كان الختم سبباً لذلك، جاز أن (...) وهذه الآية
من أوضح الأدلة على صواب قول المتكبرين...

- فإنا في ظاهر الكتاب، فلا دلالة على صحته...

- قال أبو جعفر. والتأويل الأول الذي قاله مجاهد وقناة هو التأويل الصحيح، لأن الله
جل ثناؤه قال في سورة أخرى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ كُنْزٌ قَدْ فَاتَنَا يَوْمَ بُرْءٍ﴾.

- وليس ذكر شيء من ذلك بموجود في هذه السورة.

- وأولى ذلك بالحق عدداً، ما كان لكتاب الله مواضعاً.

(320) من وظائف الحجاج التثليل والتحويل وبيان واقع جديد بضمه الشواهد، يمنع به جمهوره ويدعو
إلى العمل بأصوله ومبادئه، للوقوف على هذه الوظيفة وغيرها، راجع من جهة التثليل

- Perelman, *L'empire rhétorique*, op. cit
- *L'art d'argumenter*, op. cit

♦ الأنموذج/عكس الأنموذج (321) *Modèle / Anti-modèle*

نشر كان بيرلمان Perelman يصل الأنموذج وعكسه بالشخص (322) ، فإنه يحذر لنا أن نوسع هذا المفهوم لجعله يشمل إلى جانب الشخص القيم المجردة (الإسلام ، الأخلاقيات الأخرى/التفسير الأثري بوصفه نسقاً فكرياً ،* المناحي التفسيرية الأخرى...) فهذه القيم المجردة تمدو بمفعول ما يمارسه عليها الطبري من أعمال توجب ممارستها، نماذج يحتج بها، إذ تستحضر في نسق البرهنة، ينفذ به سيرة ورفعة، منزلة وسكينة.

وبنظرنا إلى نواتج حضور حجة الأنموذج وعكسه في تفسير الطبري سورة بقرة، فمما يلفت أنظارنا، راصدون وظائفه في إصالة الاقتناع غاية يصل إليها الحظوظ وتدرجها مراتبها.

وحتى متى غنى حجة الأنموذج وعكسه تمثيلاً بين مظهره ، بقده جذوة حصي بهد لأشدهر/الندوح وم يحتض بهد من صددت وموت نمي شأنه وتؤدي نمي وترفع مدرته، ولأمر عه مجرته على عكس (الندوح) كي يلف في منتهى مدرته على شدة مدرته ندو ببر (الأنموذج وعكسه) يري به نتونه لقيمة اتخذت بهد شرع من شحيح وهي قيمة تصنع في حظوظ صرة من نفعه يحصل مقتضاه (يقتضيه) على نسبته وادفع مؤداه تلك نفعه ندوح شي يحثه حظوظ تفسر أوصافه وموت، مدرته ومرتب.

(321) راجع طاهر بن محمد الأنموذج/عكس الأنموذج.

Perelman, L. *empire rhétorique*, op. cit., le modèle et l'anti-modèle, p. 140-143

Declercq, L. *art d'argumenter*, op. cit., p. 133-134

صوت (عدالة)، (إسعاد المذكور)، ص 338

(322) ص 338

(1) التنازع الحاضرة

جدول الأشخاص المتنازع وما يملق بهم من أوصاف ونسب

الأشخاص المتنازع	النسب والأوصاف (+/-)
محمد بن	+
القائمون	+
نايمو القابعين	+ / -
المؤسسون / المستندون	+
العلماء	+
أصحاب الأثر (المشهور)	+ .

جدول الأشخاص/ عكس النموذج وما يملق بهم من أوصاف ونسب

الأشخاص/ عكس النموذج	النسب والأوصاف (+/-)
الأدباء	+
المؤرخون والمفسرون	-
الأدباء والمفسرون	-
أصحاب الأثر (المشهور)	-

(2) التنازع المعجزة

الإسلام	الأديان الأخرى
النسب الأثري	النسب الطبري
العلماء	كتب الأعداد الأخرى (الأنوار/الإسحاق)
+	
+	

إلى حجة النموذج / عكس النموذج حشدت (الأشخاص) أو حذرت (الأساقف/المؤسسون) تحدث في أنظمة الخطط الذي يحملها عدلاً وأثراً يلقى بها

الاعتقاد ويترشح من خلال إجرائها التيقن من سلطان تلك التماسيح على عموم المؤمنين المعقنين (الافتناع) أو الجاحدين/ الزافضين (تدليل الرأي ونحويل حبه النظر/ الحمل على الإقناع)⁽³²³⁾ فالتطريبي من خلال ما يقيمه داخل نفس خطاه من ثقلات بين الحقائق والوقائع/ الأعمال والأشخاص، يرمي إلى غاية مدارها على إخراج الدين الإسلامي والإيديولوجيا البنيوية، أساط فهم ووجوه تأويل، مخترعاً بيهر العقل ويأسر الوجدان، لذلك وقعت مراتب نماذج، حسن صورة وقداصة مظهر وبرهان تزد، وبذلك يحقق هذا النوع من الحجج إيمان الجمهور بجدوى ما يدعى إلى العمل به هدفاً وتوجيهاً ورفض ما يحذر من فهمه والإنصاف إلى مكنه توفيقاً ونحوياً، حتى لا يفسد عالم الاعتقاد البشري وما تتأسس عليه حركته من مبادئ وأصول (وحدانية الله / قداصة الرسول / حقيقة النص / الأقوال المأثورة مثل الحديث والسنة...) وهذا الانسجام الذي يروم التطريبي إخراج خطابه عليه، حيث من حيث اعتقاده، إذ إن مقدر النص تهديه جملة من الحدود وتأسره إكراهات دونها بفارق الخطاب نجاعته ويوصل بدائرة الممكن/ الجائز حيث الشايع والاختلاف، الفقرة والنشئت، لذلك حرص التطريبي على نفي كل أنموذج ما عدا الأنموذج الذي تجيزه دائرة الأعضاء المستسن ونظام التفكير المأخوذ بآثار الأوائل والثابعين حجبين على صحتهم وبرهاتين على صوابه⁽³²⁴⁾.

(323) للوقوف على الفرق التطريبي بين الإقناع/ Conviction والحمل على الإقناع/ Persuasion

وجمهور كل نوع منها، راجع، بيرلمان *L'empire rhétorique*، وخاصة قوله:

« 1 La discours adressé à un auditoire particulier vise à persuader alors que celui qui s'adresse à l'auditoire universel vise à convaincre », p. 36.

(324) مصداق ذلك، في جامع البيان، الأقوال التالية

- « وليس الأمر في ذلك عدي كآدي قالوا... »

- « والله حب كل فنان مني دكر ما قوله في هذه الآية وفي المعنى الذي رثت فيه مذهباً، غير أن أولي ذلك بالصراف وأنشبه بالحق، ما دكرنا من قول ابن مسعود وأن

عاس

- « وأما دعوى من رجم ()، فدعوى لا دلالة عليها في ظاهر الترمذ... »

- « وقال أبو جعفر وأولى هذه الأقوال بأدليل الآية، تأويل ابن عباس ومن ماله معوله... »

- « وأما ما روي الحق الذي كثره، وهم يملكون، فهو... »

- « وتصرف عدداً في ذلك من القوم... »

• الحجج وجه ذات الاستهجان⁽³²⁵⁾ Argumentum Ad humilitatem/Adhominem

بدو هذا النوع من الحجج كثيراً كثرة لافته في جميع البيان عامة وفي تفسير الطبري سورة البقرة خاصة، نظراً إلى ما للحطاب من أبعاد حجائية ترمي إلى إقناع الجمهور بوجاهة رأي ما أو موقف معين، إذ يعتمد المحام إلى نوع الخبرة من منازعه بطريقة تكشف للجمهور فيما بعد ضعف حجج الخصم واعتبارها حججاً لاغية لا يقتنع بها ولا يؤخذ بها⁽³²⁶⁾ فإشارة الاستهجان تبدأ بنفسه النظام المنطقي لمسار الخصم الاستدلالي مروراً بإبطال موافقة الحجج والبراهين التي يقدمها الخصم التداول العقدي/الذي يني أو اللغوي/التعديدي⁽³²⁷⁾.

وهذه الموافقة التي يشترطها الطبري حتى يكون مخاطب المعروفي ذا وجاهة واستقامة تعذ في المنظومة السنية عامة وفي دائرة التفسير الأثري خاصة، عماد مقبولية الخطاب الذي يجب أن يكون شكله مماثلاً لمعناه بياناً ووحدة وضوحاً وانتظاماً⁽³²⁸⁾.

• - أولئك أهل التأويل، فإنهم قالوا في ذلك ما أنا ذاكره...⁽³²⁹⁾

- فيكون تأويل الآية، حديث.

(325) للوقوف على مفهوم المحام وجه ذات وأنواعه ومرافق العلماء منه، راجع معالة التبري (محمّد)، «الأساليب المعالطة، مدحلاً في نقد الحجج»، ضمن كتاب أهم تعريفات الحجج في التفاليد الغربية من أوسط إلى اليوم، (مراجع سابق)، ص 413-422.

(326) نفسه.

(327) أبة ذلك في تفسير الطبري، سورة البقرة الأمثلة التالية:

«...» وقول بعضهم (..) وإنا دعا هؤلاء إلى هذا القول لأنهم قالوا (...)

فول ووجه من التأويل، لو كان به فأنزل من أهل الفتوة الذين يرتضون للقرآن تأويلهم...⁽³³⁰⁾

«ولما ابن زيد قد أبان عن نفسه ما قصد بتأويله ذلك (...)

وهذا تأويل تدبره المنظر وحده خلافاً لطاهر قول الله الذي وعم مقسره أن لدي وعصا من قوله تفسيره...»⁽³³¹⁾

والأمر عندنا (...)

وليس ذلك من تأويل هاتين الآيتين...⁽³³²⁾

«والعصب متى أشكر المعنى المضمون من كلام العرب في تأويل قوله...»⁽³³³⁾

من ملازم الشكل/العلامة مع النص/المس في الضاه العرب الإسلامية، راجع مثلاً صر

حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، وحاصه، العرف، العالم حوصه علامة،

(مراجع سابق)، حيث يبدو العالم علامة على مدره الضاح/الله والنص حيلاً نوعاً لك

مطرفة، مما يمي أن التصور الإسلامي ابدي داخله يبرل الطبري. يشره في جميع

الاستعام من علاماتها الدالة على وجوده وير معاد المنحل في جميع الفتوة/أو حده

فلا استهجان آلة من آلات الحجاج يقوّي النجّة ويؤمّر لها منزلة في علو المخطّطين وعواظهم حتى يحصل فعلها ويدرك أثرها⁽³²⁹⁾.

♦ ججاج القوة/ اغتصاب الإذعان⁽³³⁰⁾ Argumentum ad baculum

إن لججاج القوة روابط بحجاج السلطة التي يسحت معالمها المعاجز من ترشيح الجمهور إجماعاً وتوافقاً على مكانة المحاج الاجتماعية والعلمية والرمزية. إذ يشد مصرف الخطاب وسائسه قوة تؤثر إذ تأمر وتغيز إذ تروم، فيقع من جرير اكتساب المحاج الإمرة والمكانة اغتصاب عقل الجمهور بطريقة لا تبدي العند بقدر ما تفسره ولا تظهر الإرهام بقدر ما تستره. فهذه السياسة التي ظاهرها حث وترغيب في الحق/ المطلق والصفاء/ الأزل (كشف معاني النص لإظهار إجماره وبيان سلطانه)، تمارس على الجمهور من خلال اللعب بإمكانات الكلام بجزء حيا ويختل أحياناً، فيحصل الإذعان وتأتي العكاسة التذاذاً بعنف محبذ و«اغتنصام شرعي». إذ تحمّل ربح المنفعة الجمهور فيلتي اللذاء ويستقبل الأمر والنهي، الجلد والتشنيف، لأنه أثن سار آتية واطمأن على حاضره، لا تنازع ولا نخالف حول ما في النص القرآني من معاني يرمي المفسر إلى اكتشافها ويصح إلى بيانها. فالحقوة التي يطنها هذا الضنف من الحجج قوة رمزية وتابعها فعل من جنس القوة يسلط استحاج على كيان الجمهور يشد إليه وينعمل به ويرسل إلى الحصص يهتج وينبه لا بل يصبره هزماً يئنفر به ويستحضر علامة على تهاوي السرهان واحتطاط الاستدلال ومذلة الاعتبار. فيصمن الخطاب القائم على أنفاص الدحض والتشفيه برهاناً على صفة الزاوي واستقامة القول وسلامة الاعتبار في تفسير أي القرآن تفسيراً لا يهتاج ثوابت الشلف وإحازات الأشراف والأصفياء من الضحوب والعلماء، المؤمنتين على صون الحق/ النص من عبث النظر يحذر منه تحذيراً صريحاً فتناق في هذا المقام الزوايات والأخبار ندعم رأي المحاج ونقوى بفيه، فيصير الجمهور الذي نحتت ملكاته نحتاً دينياً اعتقادياً دائناً ماسرة، لا بل هي قوة ثابتة ترمد قوة

(329) عن وطعمه الاستهجان في معاصره مرة الحجج المنحدرة ضد «الحصوم»، راجع لوبرني (محمّد)، (العدال المذكورة)، «الحجاج وجه داب الاستهجان»، ص 421-422.

(330) عنه، ص 426-429.

الرمز بقوة الزجر لتحضي ما أجراه الكلام من تعاليم تنقها وترفع رايات صرحها
تتعرض أوامر تطاع وقواعد تشيع، من انقاد لها سلم وأسر ومن عصاها افترق
واضطرب. وهذه الأحوال التي عليها مظهر الحضور في دائرة الاعتقاد الأثري
عجت بها كتب التاريخ وازدحمت بها كتب الأخبار التي دخرت بمعاركات
وأوردت محناً أذى قول رجالها فيها برأي إلى بتر الزقاب وعسف العباب مونا
وابلاًماً. وهذا الأمر مرده - رغم دموعه عنتها وبشاعة مرماه - إلى التلازم التوحيدي
بين مكونات الأمة الرمزية (الذين - العقيدة) وما يمثلها على الصعيد الإيديولوجي
السياسي، إذ كلما حدث تحول إيديولوجي/سياسي واكب تحول شرعي/ديني،
للإيديولوجيا الدولة الأموية مثلاً تختلف عن إيديولوجيا الدولة العباسية، حيث بنت
الأولى سندها الاعتقادي على تعاليم الأسلاف وبنت الثانية سندها الاعتقادي على
تعاليم النظر الممكن فتعددت الحقبلة وجوهاً وحيثات. وهذا الأمر يمكن أن نلحظه
بما طرأ على المجال التداولي في كل عصر من تحولات تؤثر في بنيتها وتعمل في
حركته فتكون الاستجابة حياً ويكون التأثير أحياناً حسب الانقضاء والسلاح من
المفاهيم والأحوال التي تعد حاضناً ضرورياً يوجه الاعتبارات الفارضية ويؤنن
نظامها بطريقة صادر على حيثاتها المحتاج وحمل نفسه وسلطته على تأديتها وإصافه
متنبي مساورها وجماع أعوارها: تنبئت الواقع الجديد (النسق الأثري في تفسير
القرآن وما يتصل به من رؤية للعالم) ودحضت الواقع المتعارض مع تلك القيم
الثابتة، (واقع القائلين في النص برأي من المفسرين والعلماء). فهذه العابة التي
تحرك رؤية التطريبي محتاجاً، غاية لها عمق فلسفي مداره على تجسيم فكرة الكلّي
في فهم علامات الكون ونأول رموزه ولها كذلك تابع أنطولوجي حاصل أمره
المحافظة على انتظام «الكوسموس» المؤسّم وما ينتج عنه بالنتيجة والانقضاء من
قوانين وأشراف تظم علاقاته وترتب سياساته حتى لا يختل النظام ولا يرحل الفرد
السلم في ثبه الإمكان فيضّل ويضلّ. وبذلك يصعب الخطأ محيط أمانه وبني
أشراط فهمه، حتى يكون نفاذه حاصلاً ضرورة ومرماه الإقناعي إنما هي أهداف
معربة، مسترسلاً هي ملكات متقلبه تصاب به المرامي وتدرج العبابات معلا
والترأ، أسراً وسلطاناً. محنة القوة، إنما هي حجة تحوط الجمهور ومرمياً بأسبجة
مشهورة وعقائد متداولة بتصورها الإلث ولا يمتخها بطراً إلى كون للجمهور كياناً
يشارك المحتاج طوائفه الاعتقادية وأهدافه المألّفة وهو ما يقضي بحدوث صوب من

التوافق بين تصورات المحتاج وقناعات الجمهور، حتى يكون المحتاج ناصحاً والاستدلال ماعلاً بذل الأنساق ويرشح المعتقدات كما يسي العوالم الجديدة والمصائد المشتقة والمحقوليات المبردة تتوغل داخلها حركة الجمهور وتسرل في إطارها العقائد الحادثة وابتقيئات الصداقة.

♦ المحتاج بالتهجيل ⁽³³¹⁾ Adignorantiam/l'argumentation par l'ignorance

لهذا النوع من المحتاجة نظائر كثيرة في تفسير الطبري سورة البقرة، هذا النظائر وردت في خطاب الطبري وروداً صريحاً، تشهد على ذلك عبارات وترجيح وأفعال نفوذة تدور على معنى التهجيل ⁽³³²⁾، القاضي بجعل المخاطب يعدل من توجيه أنظاره إلى آراء الخصوم وجعلها مقصورة على ما يندمه المحتاج من جهات معنوية ونخرجات تأويلية ووجوه نحوية إعرابية يقضي بها القول في قول من أنزل الله المفردة (النور) أو المدمجة المرقبة (الآيات) يعتقد في صحتها ويؤكد بوثاقتها: شرفاً واستقامة ما دام المحتاج من زمرة الأصفياء ومن نخبة الأولياء للأسلاف منجد أقوالهم وتعلي أنظارهم، لأن لهم علائق بأصل الرحي (الزسول) نشؤوا جواهره متحاً مباشرة وتلقوا فروق الزاي فيه جكماً دالة على إعجازه تلباً لا فواصل فيه ولا وسائط سوى الأسماع تنقله والصدور تحفظه، لذلك كلما اتسعت دائرة الثائمين، ضعفت حجة الخطاب المنسوب إلى الزسول وحملت عليها الطعون ونعتت بالانتحال والوضع، فلا حجة إلا ما أقره الأسلاف وما يتفق على

(331) نفسه، ص 433 وما بعدها.

(332) العبارات الفظة على ذلك كثيرة في جامع البيان مائة وفي تفسير سورة البقرة خاصة. إليك بعضاً منها وأنته بها:

- أولئك الذين وعمروا . . .
- وإن كان ()، أفعلت تقول . . .
- فوهذه الآية من أروع الأدلة على فساد قول المكبر . . .
- وقد روى عنهم . . .
- وأنتأول المجمع عليه أولى بتأويل القرآن من قول لا دلالة على صحته من أصل ولا خبر . . .
- وقال أبو جعفر وليس هذا قرأاً سحريراً للتشاكل بالذلالة على فساد، لمروجه عن قول مجمع علماء أهل التأويل . . .

تداوله الثقات من روى أو أئني إليه القول فسلمه صائياً أصيلاً، لا طمر ولا انقراض. وهذا الأمر الدائر على تحصيل المعدي أئني نعمها حالص ومصدر منها شريف هو الذي جعل الطبري موصته داعية ولسان حال، برز ويؤزم، يحتاج ويستدل، ينسب إلى حصومه من أصحاب النظر والزنا، التجهيل طعاً في وثاقة تخريبهم ونعياً لإمكان فعلهم في الجمهور المسلم الذي يحس أن نثر وحدته الشكوك وتغريه أقوال المعتاتلين الذين لا مازل لهم في التكون الأثري الذي نحت معالمه السامة وجسمته خطابات العلماء والمفهاء والمفسرين، يدهورهم سقاط الذلة لكتبوا مراميه ويجسموا ماعيه في تجاوز الفرة ونفي الثقات.

ولنا في تاريخ الثقافة الإسلامية، شواهد دلالتها ظاهرة على الانسجام بين العرس الشامي والشكل العقدي والمحسن الرمزي، حتى لا يحتل الشاظم بين الأركان التي منها كون فضاء الاعتقاد الإسلامي السني الواحدني الموحدة الذي إليه يتم الطبري ومن نزل في مجراه شاركة الاعتقاد وقاسمه التصور من المريدن والأبناح، فعانقوا على سنن مقاله ووزنوا غيرهم تعاليم بيانه، حتى يتواصل الأثر ولا يضحى الفعل نساقاً مع طبيعة النص المفسر (القرآن) الذي جسم خطاب نجساً صريحاً اختراق الحد ومجاوزة الفاصل (كوتية الرسالة).

وهذا التوازي بين مرامي الحطاب التفسيري ومرامي النص القرآني، سنزجل فيه النظر إلى حين جواز ذلك اقتضاء وإمكاناً.

لقد حاولنا أن نحصر من حلال ما مرّ بك من مشاغل وجزّيات أهم القضايا احتجاجية أئني تدخل تحت طائلة الطرائق الاتصالية الجادي في إطاوها «التقريب من العناصر المبينة بدءاً وفي الأصل وإناحة ضرب من التفاضل بينها لغاية هيكلتها أي إبرازها في هيكل أو بنية واضحة لغاية تقويم أحد هذه العناصر بواسطة الآخر تويماً إيجابياً أو سلبياً»⁽³²⁾، فهذه الطرائق القائمة على الاتصال وما بضوي تحتها من أشكال وفروع منتهى أمرها إصابة ضرب من الشرعية وإدراك نوع من الشجاعة ملق بالمجمع المسوطة، يصير مقتضاها الجمهور كائناتاً مستحباً يقتنع ويطيع ويمعن، لا صجر ولا تردد، لأن الحطاب قد آمن مساره من حلال جملة من

(32) سورة (عبد الله)، (المقدل المذكور)، ص 324.

الوسائط وكن من الآلات جمعت بين صفاء المطلق وقوة مرهانه ودقة الاستدلال ووجاعة سلطانه ومطالب الاعتقاد ونصاعة بياه⁽³³⁴⁾ هذا الجمع الذي تصهر داسه ملكة العقل (الحجج شبه المنطقية) وملكة الوجدان (الاعتقاد) يعمل في داخله نوعاً جاحياً ومرمى إفساعياً لا يفرط مساره في الجمع بين ملكتين إن رذ كي طرف إلى نظيره كان الحاصل الإنسان جساً استغرائياً مسلماً أو مأكراً، معتداً أو جاحداً. وهو ما يقيم الدليل على أن الطبري محتاجاً إنما أخرى خطابه التفسيرية على تعاليم النص القرآني الذي تعدد جمهوره وتكثر حضوره وانشدت غايانه إلى معلق القيم وعموم المبادئ. وهذه الثكنة التي مدارها على أسر النص المنسـر سنزجل فيها الخوف إلى مقام آخر تقضي به مطالب البحث وبهيجزه منفر.

2 - الطرائق الانفصالية⁽³³⁵⁾ La dissociation des notions

يبدو الزوج الفلسفي: ظاهر/ حقيقة Apparence, Réalité، وهو من طرائق الجداج القائمة على الانفصال والعزل بين مفاهيم يوحد بينها في البدء التجاسر والتناظم، من الفرائين الأساسية المتحركة في نظام الجداج وحركته كما بدت مظاهره ونجلت ملامحه في تفسير الطبري سورة البقرة، فالطبري إذ يسط أراءه على الجمهور أنوالاً فاصلة وبراهين ضافية ومآلات منتهية، يأتي خطابه قائماً على ظاهر (تفسير قول الله والاستبصار بمعاني الظاهرة وحكمه الجليلة) وباطن حليفي (الانصر إلى تخرج تجيزه تعاميم المذهب الذي يعتقد فيه المنسـر) وهذا التزاوج

(334) يلجا النعاغ، كي يسلل بسلطانه الإقناع والحمل عليه، إلى كل الطرائق المنطقية والمقالية، يفرل برلمان في إمبراطورية الخطابة «L'empire rhétorique»، مبنياً حقيقة هذا الأمر

*Nous constatons que, dans des domaines où il s'agit d'établir ce qui est préférable, ce qui est acceptable et raisonnable, les raisonnements ne sont ni des déductions formellement correctes, ni des inductions allant de particulier au général mais des argumentations de toute espèce, visant à gagner l'adhésion des esprits aux choses qu'on présente à leur assentiment». p. 10.

(335) ليرتوف على منهم الطرائق الانفصالية وما يترجح في محيطها من مضاي، راجع Perelman, op. cit., chapitre II, La dissociation des notions, p. 159-171.

Deleury, op. cit., L'argumentation par dissociation des notions, p. 134-136.

- سورة (عبد الله)، (المفاتيح المذكورة)، ص 343-348.

في نظام الخطاب عاربات وتراكيب، جملاً ونصوصاً وسياق، بين بطر حقيقي وظاهر معتدل يعُدُّ سمة قاهرة في حركة التفسير الإسلامي التي نافقت دعاويه التأويلية موخهاتها الخطابية وما تحبر به من سياسات طاهرها غير باطنها وحقائقها غير محتملها. وهذا الأمر يجد ما يَزُرُّه فيما دعت إليه أشراف السياق التأويلي العربي الإسلامي زمن الطبري، القضية بضورة موازنة السياق التأويلي السياق السياسي بوصفه مؤثراً فاعلاً يمارس على الخطاب سلطة دمرية (السلطان ظل الله على الأرض) وسلطة زجرية (مآل الخارجين على تعاليم الوحدة والنظام) أصحاب المحن من النظار والعلماء. هذا التوازي بين الفكر (تفسيراً كان أم اجتهداً أم رأياً) والتسمية (إيديولوجيا الدولة الرسمية) جعل نظام الحجة مصطبغاً بضورة وتلوناً اقتضاه بأصباغ هذا الجدال الحتمي بين الفكر ومحيطه، بين الزأي والناهرين عليه من الفاعلين الاجتماعيين، أصحاب الشوكة والرمز بوجهونه ويطوِّعونه بطريقة تحافظ على انتظام المشهورات من العقائد والأصول من الحقائق، حتى لا يصدَّ تجموس الاعتقاد الإسلامي القائم على وحدانية الخالق أصلاً ومنبعاً وقداًة التبليغ (الكتاب) والمبلغ (النبي) صورتاً وحاملاً وأفضلة الناس (إنماء وتوصية)⁽³³⁶⁾.

ولئن اعتبر كلٌّ من بيرلمان Pereiman ونيتكا Tyteca أن أجمع الكلام في الججاج ما جاء على قدر المقام بحيث يتطابق موضوع الخطاب وأسلوبه فيجلب حصول صروب الفصل المذكورة⁽³³⁷⁾، فإن طرائق الفصل بين المعاهيم والنضاه التي تحدث في خطاب الطبري التفسيري نعتق وهي الزجل بمقامات خطابه الفائرة على الوفاء بوعد اعتقادي يمثّل إيديولوجية منحوتة في كيانه مدارها على تطويع الألوال التي عادة ما ترد فواطع ونهايات لخدمة المنزع المذهبي (العقائد الأثرية والتصورات الشئية)، فكان تطابق موضوع الخطاب (الاحتجاج لوجاعة التخريجات وصحة الاعتبارات التفسيرية) مع أسلوبه (الاستدلال والبرهنة - الوصل بين المعاهيم والنضاهيا .) يتولّد من الفصل لا من الوصل، وذلك يعلّق خطاب الطبري التفسيري بمدار دلالي مشفر لا تملك وموزة إلا إذا استطاع المؤؤل تركيب

(336) عمر مفزعات الاعتقاد الإسلامي وأصوله، راجع، أدونس، اللغات والمتحول، ج 1 (الأصول)، وخاصة المعذمة، ص 13-36

(337) سورة (عد الله)، (المقال المذكور)، ص 347.

المشيرات النعومة والسياسة المقامية تركباً لتحلي بمقتضى حصوله الواطر العلاب واورداع المحتج بلها البيان الموهوم (تفسير النص لسط معايه وتدلير مرابه) ربحها صمت الخطاب وحابه (إذمة تعاليم الاعتقاد الأثري وصناعة وجوه سلطابه).

ولعل هذه النتيجة تكون لما فاتحة لخوض غمار الاستراتيجيات الحجابية والسياسات الخطابية التي قد تتجاوز مستوى ما تجيزه أبنية الكلام ومشيرات العلم الذي داخله حدث الخطاب، إلى مستوى ثان يصل سياسات القول واستراتيجيته بأنساق عقديّة مذهبية وسياسية إيديولوجية ونصورية أنطولوجية تصبح بمقتضاها آليات الخطاب طوع نك الحواضر توجه حركتها وتعين متارلها وترسم مراتها داخل أنساق نشأ وتولد نشأة تصير بمقتضاها قوانين اللغة الطبيعية قوانين ثانوية عارضة تعوفاها قوانين تستجد وتحدث بمفعول ما يمارسه خبروت القداة وسلطان الزم العقدي (الله/ الرسول/ القرآن/ أقوال الصحابة والتابعين) على أنظمة الكلام، من تبدل وتغير، يدرك الإنفاظ ويصيب المقاصد.

لهذا الواقع الحادث بمفعول الفرجيه العقدي للأشياء والرمورد والملاقات يصنع، كما سبق أن أشرنا، نظاماً رمزيّاً جديداً ياتمر بالمعتمد المدهم وتلوز بالشئن الإسلامية كما جرت عملية تداولها رسمياً وشرعياً (إسلام الدولة)⁽³³⁸⁾ وبذلك تتعاقد طرائق الوصل اججائجي مع طرائق الفصل لتعفن في نهاية المسار وصلاً هو جماع الججاج في جامع البيان عامة وفي تفسير الطبري سورة البقرة خاصة طرفاء ذات تحاجج ويستدل (الطبري) من خلال أنساق وعقائد وخلفيات نصرت في الخطاب آليات وتقنيات ينوي الطبري من توزيعها على المقامات والأحوال، إصابة مرتبة تلقن الجمهور بما يلقى على أسماعه من التخريجات والأموال تفسيرات ونظرات كما تحمض الخصوم من خلال استهجان عوارص كلامهم وأنظمة براهمهم على الطاعة والاستجابة إلى الحق/ البقين الذي لا يدرك

(338) أودرس. الثالث والمتحول، ج 1، وكذلك محيط، الفتنة، وكذلك أركون. الفكر الأصولي واستحقاق التأصيل. إذ كاد يشترك هؤلاء. كلهم في رأي معاده أن الإسلام إسلامان إسلام الوحي وإسلام الدولة. الأول هو الأصل المسطور والكتابي هو رشحته وأثر معاده، بصحح في شكله إلى أواخر الساعليين ورمياً وليدولوساً

إلا إذا كمل الفرد المسلم عقيدة توحيدة بطاعة مرمية تكملاً صاعياً حالماً لا تشوبه شكوك ولا يصلته الباطل وجمهور يستجيب ويعمل بما أمسى إليه القول المأصل تأويلاً لكلام الله على وجه الصواب والوفاء حتى يترك الخطاب المنجى بجاءته المنقورة وعمله المرحوئ تأثيراً ومعللاً بمنقار نظر المستند ويعيان في الآن نفسه يكوك المارق الحادج.

وهو ما يعمد وظائف خطاب التطري الججاجي تركباً وادواحاً بحسب نوع الجمهور المستقبل والمخاطب المستهدف، إذ إن تعمد وظائف الخطاب تعمد فنيات المحتاج وتنوع أشكالها، حتى تنجاس الألة مع المقصد وتجنب المحذور: انفصل بين المتأهيم والعزل بين القضايا، فتعدو تلك العملية ضرباً من صروب الججاج وطريقة من طرائق تقوية الحجة، لتحقيق الرصل النظامي بين المتأهيم المعروضة والقضايا المبسوطة، يوخذ بينها نظام اعتقادي جامع يفرص الترفه يدبر إلى الانصهار.

١٧ - الاستراتيجيات الججاجية⁽³⁹⁾ / صمت الخطاب وغيبه

لقد اشغلنا فيما سبق بالوقوف على منطلقات الججاج وأطره وتقنياته في تفسير التطري سورة البقرة، وسنعنى في هذا المقام باستجلاء مضمرات الخطاب

(39) عن مفهوم لفظ استراتيجي «Stratégie» وعلاقته بالمجانب الفكتيكي الحربي وأصول

الأنجلولوجية الإغريقية، راجع في ذلك المؤلفات التالية:

- Art, «Stratégie et tactique», Saint Sernin (Bernard), in E.U. version, 10 (C-D).
- Beaufret (A.), *Introduction à la stratégie*, A Colin, Paris, 1963.
- Guiton (J.), *la pensée et la guerre*, Desclée de Brouwer, Paris, 1969.
- Schelling (T.-C.), *stratégie du conflit*, P.U.F., Paris, 1991.

ولما أن مفهوم استراتيجي عادة ما يفرق في الدراسات النظرية، بنظرية الألعاب التي يقول في شأنها الباحث برزيتا (جان) «Bouzitai (Jean)».

«Il est sans doute permis de dire, en se référant à une expérience d'ya significative, que la théorie des jeux apporte, dans certains cas, des éléments précis pour guider la décision et l'action des joueurs ou pour expliquer l'évolution d'une situation recèle de conflit et qu'elle fournit, pour la plupart de ces situations un cadre de pensée et des éléments de réflexion extrêmement fructueux», in Théorie des jeux, in E.U. version 10, (C-D).

* وللقوف على أهم ما ألب في هذا الحقول المصغر، راجع مؤلفات التالية:

وم تنصّته أينته من صمت وغياب بوقعا أمر تجليته واستحصال مظهره واستجماع سياسته على حدّ الخطابات الحقيقي «Reel» الذي يستنبطه المحتاج ولا يصرّح به، إذ هو من مقومات الخطابات الاستراتيجية التي لا تدور ولا تظهر إلا بها وعلى الموزّل أدّ قوانين نصريف الكلام قائمة على طاهر عينيّ «Apparence» واطر حقيقيّ «Reel» وهذا الاعتبار يجرّز لنا تفريع استراتيجيات الطبري الحجاجيّة وسياسات خطابه المصممة مرعين: فرعاً أوّل نفّ من خلاله على الاستراتيجيةّات الظاهرة التي لا يحتاج فعل استجلائها جهداً كبيراً نظراً إلى كونها وردت صريحة معلنة أو هي من مقتضيات اللّغة الواصفة التي يدرجها الطبري من حين إلى آخر في سياق خطابه يفسر بها غيباً دلائل أو يبرز من خلالها اختصاراً نهج مبادئ وأفام رواه عليه منطلقاً وقاعدة. وفرعاً ثانياً تعدّد في إطاره أهمّ الاستراتيجيات المصممة:

- Bouzaut (J.), *Theorie des jeux*, ibid.
- Aumann (R. A.), *Notes on game theory*, West View Press, Boulder, (colo), 1988.
- Black Well (D.), Carshuk (M. A.), *Theory of games and statistical decisions*, Wiley, 1954, rep., Dover, New York, 1980.
- Moulin (H.), *Fondamentaux de la theorie des jeux*, Hermann, 1980.
- Wang (J.), *The theory of games*, Oxford Univ. Press, New York, 1988

ولنا كان الخطابات آلة بناور بها، ومعلّما من فعل السلاح نائبة وفرة، لحدّ الطبري في تفسيره صورة البهرة إلى سياسات جمعت بين الظاهر المعلن والباطن الحقيّ، يتبع بها جمهوره ويشت من خلالها رواه في تقدير أشياء العالم وتأويل علاماته.

وهذا الزبط الذي يفهمه المتفكرون بين اللّغة، مطاماً ترميزياً وحقيقيّ، والحرب واللعب، يجعل الفهم الحجاجيّة المصنّعة في الخطاب، قهراً مبنية على افتراض بس أطروحتين أو أكثر، يعمل كلّ طرف على إثبات الشّرعيّة لما يذّعيه من أحقائق وما يصرّعه من الأراء، جسّ الخطاب الحجاجيّ، جسّ شبيه بحلّة الشّراع أو ساحة التّومي التي معزّض بها الكلمة الشّيف تعويض استبدال، لكنّ الوطئة واحدة، حاصليها الكلام والردع واستبدال الأتيل بالظّائريّ، وأتاما جديداً، برسم ملامحه المحتاج، رسماً يغري بالإيمان عليه، والتّمسك بضمه.

وقد استعمله سافريك فرانك Manfred Frank، في كتابه «Die Grenzen der Verständigung»، حدود الفّواصل، الإجماع والفتنازع بين هايماس وليونار، برحم وتعميم وتعليل عزّ العرب لحكم بنات، إفريقيا الشرق، ط 1/ 2003، على لسان ليونار أنّ الكلام من قبل البارزة ناسمي أيدي يعني به اللّعب، وأنّ الأعمال اللّغوية تسي إلى طرفة عاتق في لحرب «Generale agonistique» (...) هذه المعركة، بخصوص الحرب اللّغوية، لا تحجب وجود مدا تاي مكثّل لها (.) هو أنّ الرّماطة الاحتجاجيّة الملاحقة، تسي علّ الكلمات اللّغوية، ص 29.

والسياسات المبنية التي لا تتجلى أنواعها ولا تستجمع مظاهرها ولا ندرك قوامها إلا إذا تجاوز المؤلف (عملها في هذا المقام التطري تأويل ثاويل، تأويل لمقاصد التطري التفسيرية مستند فيه على دوايد العلوم التي تصلها بعصرها حتى سارس وفق ذلك «العمل التأويلي الحي» الذي يكثر دلالة النص (المؤول ويعتد معاه) عتبة الظاهر إلى الباطن ودرجة السطح إلى العمق مقصداً لوتجبي بلوغه وغشاً نذكر (الانصال به) (202).

1- الاستراتيجيات الحجاجية الظاهرة

لقد مكثنا النظر في تفسير التطري سورة الفقرة مدونة بحثنا، من ثوب الاستراتيجيات الحجاجية الظاهرة التي يقضي بها الخطاب المعقودة عليه نواها التطري والدائرة عليه خلمباته إلى خمس استراتيجيات أساسية تحكمت في حركة الخطاب وعلفت بأساقه المعوية ومشيراته المقامية فعلاً ندرك أعماله وحدنا تعانين آثاره بأسر الجمهور المحط عتلاً ووجداناً، فتكون الاستراتيجية وتكون الطاعة.

1- استراتيجية البيان/الحاصل انقطاع

إن لاستراتيجية الب د بي تصورات أهل الأثر مرتبة في تحصيل البين / حقيقة من النص القرآني الذي رت حسب تصوراتهم بلسان عربي بين يفهمه أهله هم الجبلة والبداية لا صعوبة في ذلك ولا معيقات. لهذا الاعتقاد في بيانية النص اللغوي ومعانيه فسي بالشمعة أن يكون الكلام عليه (التفسير) من جنس الأصل توافقاً وتوازيًا، حتى لا يحانب المنسحر تعاليم الأصول سنناً وقاعدة. وقد نجحت هذه الأساطير تجلياً صريحاً في تفسير جامع البيان نظراً إلى انتماء ابن جرير إلى دائرة التفسير الأثري مذهباً ومحيط المتسلسلين رؤية وتصوراً. والالتزام ببيانية الخطاب الواسع التزام صرح به التطري في مقدماته التي صدر بها تفسيره وقد كنا الشغلا عما من حجة كونها مقدمات سخاخية تهني للمحطات مساراته وترسم له نخومه آثاراً وأفعالاً. فهذا الأمر الذي يقضي بتوافق بيان النص (إيصاح طريق الإيمان - دحر

(202) عن مفهوم «التأويل الحي» المكثر لمس النص المؤلف. ونصنا المؤلف في هذا المقام التطري، صادر «النص القرآني والنص التفسيري» (جامع البيان)، رابع في ذلك Rousier (Paul), Du texte à l'action, op cit

عنة الجهل - نور اليقين والحقيقة - رسم المسالك والحدود . . . مع بيان التصريح
(الإبصار في حدود ما يقتضيه ظاهر كلام الله رسماً وتلاوة) قد أعلن حسب
النظري أصلاً من أصول الإيمان ودليلاً من دلائل الاعتقاد في حلاله النص وقد
ماتاه، إذ لا يكاد بيان يحلو من بسط يورد في إطاره النظري تدكيراً مبنياً بصريح
اللفظ وظاهر العبارة ضرورة إحداث المفسر توافقاً في تخريجه (قولاً بأننا وجزءاً
قاطعاً) مع ظاهر النص حتى يتوفى القائل في كلام الله، مغنية الضلال ومخاض
الخروج على مآني السلامة بما هي مطلب كل مؤمن يجب أن ينظر بعين النص
ويفكر بتعاليم الشرع، وما الأحاديث والأخبار التي أوردها النظري تنهى عن تأويل
النص بالزأني⁽³⁴¹⁾، إلا دليل على خوف من التفريط في البيان الموصل إلى الحزب/
البقي الذي لا يدرك إلا ظاهراً ولا يرصد إلا سطحاً. فكان صمت الكلام، شرطاً
من شروط كونه، لا يدخل في تصورات أهل الأثر ولا ينتمي إلى دائرة سنهم أئمة
يفهمون بها العلم ويرسمون من خلالها ملامحه معاداً ومالاً، لذلك كان النظري
ولوعاً منذ البدء برسم حدود تفسيره وضبط ملامح جمهوره حتى لا يحصل غفوق
الخروج بوصفه ضرباً من المعصية ونوعاً من الكفر، العدول عن الانصاف به
أنفصل ومجانته أسلم، وليس من قبيل البحث والاتفاق أن تربط طبيعة التفسير بقاء
وإيضاحاً بمقدد إيمان الفرد المسلم، فتغدو استراتيجية البيان واللفظ حجة تغاها بها
التصورات وتجري عليها مبادئ الاعتقاد مادام البيان سلامة والظاهر حصانة إن انزل
اجتماعها حافظ المفسر على أصل التوحيد لا تعدد ولا تكفر.

إن استراتيجية البيان التي عدناها سياسة خطائية ظاهرة تختزل اختزال كثرة
تصورات النظري المتعبدية والمقدنة التي تقول بإمرة الأسلاف وسلطان النص
مسلكين من مسالك الوصول إلى معدن الحقيقة التوحيدية أنطولوجياً وتصورياً
يدعى إليها الجمهور، إن حضوراً أو افتراضاً يعتقد فيها اعتقاد وثيقة لا اعتقاد
إمكان حتى يتحاشى بيان النص مع بيان المفسر وقيم المؤمن / المسلم في عالم
اعتقادي مطمئن، معاً راصية وعقلاً هادئاً.

(341) ملوفوف على سبيل ذلك، راجع كلام النظري الدائر على ذكر بعض الأحبار التي روى
شهر عن القول في تأويل في الفرقان بالزأني، جامع البيان، ج 1، ص 58-59

2- استراتيجيات نفي التنازع/ الانتظام والانسجام

إن من نواحي البيان نفي التنازع بين أبيات الخطاب من جهة والأدوات المتكلمة أو السامعة من جهة أخرى. وفي الشارع يؤمن للمخاطف فصاء سلباً تحوز به الحركة ويحصل داخله التوافق بين مبادئ المخاطب وعقائده، (الاجتماعية/ السياسية/ الذبينية/ اللغوية...) وأما في انتظار المخاطب وما يحمله هو الآخر من تصورات ينوي مناظرتها بما طرح على كيانها من آراء وأفكار حملها خطاب الباث وتضمنتها إنساقه، وهو ما يقضي بضرورة تجويز نفي التنازع واقعياً (مقام المشاهدة حيث يكون الباث والمستقبل كيانين حاضرين بالفعل) والفتراسياً (مقام الكتابة حيث يكون الباث والمستقبل كيانين حاضرين بالافتراض)⁽³⁴²⁾ حتى يدرك الخطاب الجنباني مراتبه الإقناعية الدائرة على جعل النص القرآني حقيفة متعالية، لا يجرز، كي تدرك، أن يحصل في أذهان الطالبيين نوع من الكثرة ربية وشكاً أو نوعاً من التردد إيماناً وحواراً، وهذا الأمر الذي نجد عليه إشارات كثيرة في تفسير الطبري سورة البقرة مقدّمة ومتناً، يترجم حرص الزجل على تأمين حركة جمهوره لأنني لا يريدنا أن تكون حركة إمكان واحتمال (التفسير بالرأي)، بل يريدنا أن تكون حركة جرم بوجود معنى واحد تهدي إليه تعاليم الأسلاف وتجيّزه أبنية النص الظاهرة ويمكن منه المخاطبيين الأوصياء والأتباع الذين رشحهم سلطة الاعتقاد

(342) من الفرق بين مقام الكتابة ومقام المشاهدة، راجع في ذلك من جهة التمثل، التزمّنات التالية:

- الفاضل (محمّد)، الخير في الأدب العربي... (مراجع سابق)، وخاصة، الفصل الثاني: السانحة والتدوير، ص 147-181.
- الكوازي (محمّد كريم)، كلام الله... (مراجع سابق)، وخاصة: «الآنية الشعاعية»، ص 33-47.
- إبراهيم (عبد الله)، السردية العربية... (مراجع سابق)، وخاصة الفصل الأول: العزلة الشعاعية ونبيد المطوق، ص 21-48.
- Henn (Jean-Martin), *Histoire et pouvoirs de l'écrit*, Librairie Academique Perrin, Paris, 1988

ترجع من هذا الكتاب، تفصيلاً التالية:

- Chapitre 1. Les systemes d'écriture, p. 19-55
- Chapitre 2. L'écrit et le dit, p. 56-83
- Chapitre 3. La parole et la lettre, p. 84-120

الأنثري مراحمة وحي وحمة حقيقة. وبذلك يكون مدأ صفي الشارع استراتيجي حطانية نصير للطري أن يفتح جمهوره باسم العالم الذي يدعو إلى الإقامة حتى يبريه فيقبل الانخراط في هذا الكون المحدث بطريقة لا تقل التأجيل ولا بأنبياء الماطل من بين نوابها المشككين ولا من خلف طعوبهم التي عمل الطري بشئ الطري ومتباين الأساليب على نفيها ودحصها وخلحلة تناسقها وشرب اسجاسها المنطقي وتوافقها التداولي وانتظامها التصوري حتى يكون الخطاب الموضوع على النص القرآني خطأ واحداً في دلالته فريداً في إحاطة على ما تسمع أصدائه في القول المفسر الذي يقدو من جهة الوظيفة تمكيناً للمعنى النص كما نطق به الضماني بياناً وتقاة وكما لهج به الأنبياء وأمانة وصدقاً، لذلك وصل الطري الإمكان التأويلي والجواز التفسيري ببرجني الأسلاف وموافقة التخريج لظاهر النص، حتى لا تنسب إلى المعنى/الحقيقة إمكانات التردد يصيب معها الضم، ويعدم الانسجام.

3 - استراتيجيا التقويم والتهديب/القبول المقنع

إن من الجهات الجارية عليها الحجة في تفسير الطري سورة البقرة خاصة، وفي إطار الثقافة العربية الإسلامية الثقيلة عافة، جهة التقويم والتهديب التي عادة ما تكون حاصل مسار إنساني وعمل برهاني وظف فيه المحام طاقات الكلام وإمكانات الخطاب تأثيراً وفعلاً في الجمهور يستجيب ويفتنع بصحة المضامين ووجاهة الأراء التي دعي لاعتناقها مبادئ يدين بها وقاعدة يقيم عليها تصورات المشقة من تلك التعاليم التي طرحت على عقله برهنة ومنطقاً وبسطة على قلبه أثراً ووقماً. والتقويم في جامع البيان تفسيراً أثرياً له من الوجوه ما تعدد ومن المظاهر ما تباين، إذ نجد تقويماً له صلة بإصلاح الفرد المسلم إصلاحاً أخلاقياً وذلك من خلال تبصيره بما يحدثه القائلون في كلام الله بغير حجة من طعون بذم صحتها ويرعمون وناقضها كما يمكن أن نجد تقويماً جاريّاً على مسائل لعونه رأى الطري في بعض وجوهها تداعياً، حخته في ذلك الاستعمال والتداول وتصورات العلماء الموثوق بروسح اقتدامهم في علوم النحو والقراءات والبالغة وأسرار الصاعقة. وهذان النوعان من أنواع التقويم في جامع البيان مشدودان بأصل تقويم جامع هو التقويم الاعتقادي القاصي يجعل الجمهور موخياً توحياً بتوافق

ومبادئ الطبري المذهبية، حتى يحصل فعل الحطاب وتكرر آثاره بنه بجليها منعمل الذي يجمع من إقناع المحاط بوحامة المحمولات الفكرية التي رشحها التفويم وأجارها التهذيب. وما قول الطبري بمصر الأحار التي أوردها النزوة من جهة الثقل من بعض «حجج الإسلام» من الفقهاء والمفسرين والمعتمد والصحاب أنبأ كانوا أم نالين، إلا دليل على وعي الزحل بضرورة الحماط على الضواب المؤقتة الذي يصادر على مطلوبه في تلك التخريجات يحيزها ويقيم برهان انسجامها، ثم يبسطها على ملكة حكمه القائل بجوهرية م رشحه الأسلاف من مبادئ تهدي القائل في النص برأي إلى سواء السيل وقيم الخيارات.

فالتفويم والتهذيب استراتيجيتان خطابتان تدخلان ضمن غايات الطبري محتاجاً بدحض آراء لا توافق أنظاره وبني مقابلة وضدًا سنة فكرية برسخ مبادئه ويدعو الجمهور إلى العمل بها وتنفيذ سلطانها في المحيط الاعتقادي والقضاء الإيماني الذي يقيم داخله، حتى يصير التهذيب وجهاً من وجوه تلازم القول بالعمل وصورة من صور إقامة عالم يضطلع فيه الطبري قنباً على تعاليم الإسلام المنشئ، بدور الترغيب فيه سكناً نهائياً، ومستقر مآلياً لا يرفسه رافعي ولا ينتفض عليه منتفض، وبذلك يغدو مبدأ التفويم أصلاً من أصول استراتيجيات الخطاب يحصل به بأنه نوافماً فعلياً مع المثقل/الجمهور الذي الفعل واستجاب بمنقول برهنة عقلية الاحتبار ووقع أجاز متعته.

4 - استراتيجيات صون المعتقد/الأسبجة العازلة

لقد صار معلوماً لديها أن المعتقد باعتبار رمزيته، برتبه مسار الحجاج ومنح وجوه التأويل، التي يميزها الطبري، شرعية ثقفا وتحملا لدى الجمهور الذي صادر للطبري على إيمانه مقبولة منسجمة، لذلك اندرج صون المعتقد أساس كل تنظيم ديني (باعتماد الإسلام من المصور الأثروبولوجي شكلاً من أشكال التنظيم الديني) استدراجاً نبوياً في مسار الرهنة وحركة الحجّة التي غدت حركة حارية إلى ترسيخ الاعتقاد في الأصول البانية كوان الاعتقاد الإسلامي الأثري (الله - النبي - القرآن - الأحاديث الموثوقة . . .). ولما كان الطبري لسان حال الإسلام المنشئ في السند الأثري في التخريج والتأويل، بدب نفسه كي يكون مفعول تعويض وتركية قائماً على معتقد الأمانة صائناً له من كل طارئ يعكر صفوه ويهدد انتظامه،

لذلك نراه يحشر داته في مواضع كثيرة من تفسيره ضمن دائرة الأصغيات اندماجا ونوخذ، فكأنه يروم بدت حلع ضرب من القداسة التي لا يصرح بها، لكن تحرماً بوجودها أنظمة الكلام الضامة، على كل تأويل يحريه أو تفسير بسطه قولاً مستتباً، ويرهاناً قاطعاً يعني كل إمكان ويُطل كل وجه، فيصنع بذلك من خلال استراتيجيا صون المعتقد سياجاً هازلاً يفصل بين الفرد الذي أسلمته المؤسسة الدينية الرسمية من خلال تطبيقات توجه أظاهرة الاعتقادية وممارسته العملية وتصوّراته الفكرية التي غدت من جهة التشريع أنظمة صنية يغري انسجامها، يكون وحيدة الجنس مفردة الوجود لا ينوبها شكل ولا تعوضها رؤية، وبين من عذمه الطبري تصريحاً وبياناً مارقين، مدعين، زاعمين يجتزئون أقوالاً في كلام الله بنفسها البرهان وتُؤوِّدها التركية من لدن أشرف الأمة وعلمائها. وبذلك يؤمن الطبري من خلال إقامة الفواصل بين جهات النظر الرسمية [التي زكّتها مؤسسة الاعتقاد الرسمي] فصحتها الفعل والتداول وبين الجهات التأويلية الحادثة التي خرجت وشذت، إذ طمس في انسجامها المنطقي الشكلي وشك في حواجزها التداولية [العرف الاجتماعي - العرف اللغوي - العرف الإيماني - العرف النصي (القرآن - الحديث)]، سالك البرهان ومعايير الاستدلال التي عبرها يستطيع أن يجوز أقواله في النصّ القرآني، إذ تعدو نهايات تفرق بين الباطل والحق لأنها ذات أصول (الحديث - النص)، إضافة إلى كونها موسومة بالاستقامة المنطقية، مدعومة ببرهان العلماء والأوصياء شرعياً وسلطاناً وبذلك تكون استراتيجيا صون المعتقد مصانة إلى الاستراتيجيات السالفة ركناً ركيناً في تسموس الطبري الاعتقادي المبني على انسجام الشكلي والتوافق الأنطولوجي بين التصورات الفكرية وطرائق تأديتها علامياً ورمزياً.

5 - استراتيجيا الطاعة والاطمئنان/المصالحة المؤجلة

تعد استراتيجيا الطاعة والاطمئنان حاصل الاستراتيجيات التي مزمت ذكرها وبسط عليك عرضها (استراتيجيا البيان/استراتيجيا نفي الشارع/استراتيجيا التقويم والتهديب/استراتيجيا صون المعتقد) نظراً إلى أن الحطاب، أي حطاب، حتى نكون سجاته حاصلة وعلمة محققاً لا بد أن يحاطب في الجمهور المتقفل مرسى الطاعة ومنهوى الاطمئنان، الأمر الذي يحدث بين صانع الحطاب والسمعل به صرباً من

صروب التوافق النفسي والاسجاء التصوري وهو ما به نصير مسائل المهم منك وطرائق العجور جائرة مؤنة المداخل، محمودة التهايلات استعانة وإحراق. وهذه السياسة الموحدة بمدى تحصيل طاعة الجمهور المعتقد في كل فكرة ينسبط على عقله واستفعل بكل أثر يسلط على قلبه، حاصل أمرها ومنتهى غاياتها بث الاطمئنان إحساساً يبري في كيان الفرد المسلم/المسلم بأحكام التبريح ومحاولات تفاديل التي أصلها من الشنع وسندها من الأصل رشحها الطبري أنوالاً مستهبة وحججاً ضافية يحكم بمعمول تركية الجمهور لها لأنه أطاع وسلم - سياسة عقول متقبلة المطيعين المساندين (أتباع التفرخ الأثري) كما يؤمن أولئك المريدون من شرو المتفولين على الله بغير حق والمدعين علماً بأسرار اللص بغير سند يعتقد أو حجة تدعم. وحتى يحكم الطبري فيضته على الجمهور مريدون/مناولين يفترض ضرباً من المصالحة المؤجلة بين ما يدعيه أهل الرأي من جوازات تأويلية لهم عليها براهين يعرضها الطبري عرضاً يفرع ويفض، يوازن ويقابل، يعدل ويجرح، حتى يفتح مستقبل بتناسك نظامه البرهاني وصرامة نهجه الحجاجي رفاً وتقويماً. وما إن تحصل الطاعة التي أجازتها أشكال الخطاب، حتى يكون الاطمئنان حاصلًا وترويحاً والمصالحة المعقودة بالانقراض والافتضاء سياسة تؤمن المسار ونحوط الخطاب من مزالق التفرقة ومخاطر الخروج عن السنن والقواعد التي أجازها العرف وأقام قوانينها التداول ووجدت في أصول الاعتقاد (الشعر والحدث) دعماً وترسيخاً. وهذه الأمور كلها نبي في محصلة المسار البرهاني الذي يسلكه خطاب الطبري يفتح ويغتن، التجانس المطلوب بين وعد النص القرآني (الجنة - العمانية - الشكينة - الرضا - الأزل - الخلود...) ووعد النص التفسيري (دعم وعد النص القرآني وترشيع نذوره)، بطريقة تجلبي البين وترفع الشك عن كل مضمون صامت لولتي ضامر، لتجعله بيتاً مفصلاً لا تخالف ولا تعارض.

ب - الاستراتيجيات الحجاجية المضمرة

لقد جلبنا فيما سبق أهم الاستراتيجيات الحجاجية الظاهرة التي أحمرنا بها أنظمة الخطاب إحداراً ظاهراً معلماً (اللغة الواضحة التي يعقدها الطبري على هامش تربيته يحكم بها على رأي أو يعتبر بواسطتها جهة فهم) أو أدتها مقاصد الرجل الفكرية والمدهنية أداة اقتصائياً يدرك تابعاً من توابيع معنى الخطاب الأول الوارد

بالفصيح يعينه القارئ ويسم محموله وسمّاً يزيد بياحه ويعمّق ظاهر دلالة. ولما كانت سياسة الكلام مفادة بجهة ظاهرة وجهة باطنة، هي عمق المعنى وأصل الدلالة فيه، كان الحديث عن الاستراتيجيات المضمرّة حاجة وضرورة بكتفل به المسار التأويلي الحيّ الذي يحضّ عالم النصّ ويفتحه على متواليّة من الإمكانيات والحوارات التي لم يكن أمر الوقوف عندها ممكناً إن اكتفى المؤؤل بظاهر العلامات وسطح الإشارات، لذلك واعتداه بهذا المبدأ النظري الذي يصل عكنا بالعمل التأويلي الحيّ ذي الأبعاد المزدوجة والوظائف المرحّبة: (تفسير الطبري سورة البقرة وما يقيمه من ملاحظات تتخذ من نظام الحُجّة جهة، يبحث في منطلقاتها ويضبط أطرها ويرصد تقنياتها ويعيّن سياساتها/ البحث في الشناطرات البنيوية والرمزية والأنطولوجية التي تصل النصّ المفسّر، (القرآن) بالنصّ المفسّر، (جامع البيان) وما ينتج عن تعامل النصّين من مساحات تهاد أو تقارب تأويليين يتحكم بهما التصرّر المعقودة عليه جهات النظر التي للمفسّر/ المؤؤل يزدي عن النصّ أو يقول سطحه وأثر ذلك في بناء المعنى والنظر بحجّة التخرّيج⁽³⁴³⁾ فإنّ عائدون ههنا من جهة الشناظر والاتقضاء كلاماً على الاستراتيجيات الجبّاجية المضمرّة التي يطنها الخطاب وتحجبها أبته فلا تنفال طعة ولا تنأذى استجابة إلا بفعل عطف يمارسه المؤؤل على القول بكشف خباياه وعزي حقائق مغزاه.

1 - استراتيجيات التجسيم/ وژة الوحي وخفّته

لقد تحدّث الطبري في خطبة تفسيره عن الوحي وحملته من الأنبياء، حديثاً يجعل الوحي (الرّسالة التي يحفلها الله أصفياءه) من إلهيّة لا يندب لها سوى من كانت له من الصفات ما أغرى ومن الخصال ما استقام، ولنا كان الوحي تكريماً وحزاة يمنحه الله قلّة من القوم اتّماناً وتثبّتاً، اصطفاة وتمييزاً، وجب أن يكون ورة الأنبياء صحابة أو أناعاً من ذوي الصفات الشبيهة بصفات الأصفياء يصرون كلام الله ويحفظون منزلة الرّسول وسننه حفظاً لا تحريف فيه ولا تردّد، ومن ثمة كانت حجة الطبري في القول في كلام الله برأي مستنده استناداً تأساً إلى أنوال الرّسول أو الصّحابة أو التابعين لا اختيار ولا مراعاة نظراً إلى انتهاء هؤلاء جميعاً

(343) عن المسألة التأويلية بين نصّ المفسّر والنصّ المفسّر، راجع في ذلك Raccoz (Paul), op. cit., La fonction herméneutique de la datation, p. 101-117

إلى دائرة الأصفياء النفاة الذين تعاملوا مع الوحي تعاملًا مباشرًا، متحموا مرانده من صوت الرسول المبلغ وعايروا مقامات نروله وأدركوا هيات تقبل الوحي ومطاعرها. وفي هذا الاعتبار إضمار حقيقة معادها أن الطبري، أعتمد في صفاء النبع الأول حجة عدة على تمام المعنى⁽³⁴⁴⁾، يروم تجسيم هذا الاعتقاد من خلال اعتراض الجمهور به حاملًا ذلك الضعاء الأول، مؤتمعا على حقيقة النص الذي يهصر تفسيره لولا فصلا عليها، ببيانها وبسطها على عقول الناس وقلوبهم، وبذلك يشزع الطبري من خلال هذا الاعتبار المضمر والاستراتيجية العاتية المنشئة بصمت الكلام، إلى سلطة خطابه ومنزلته في دائرة الأصفياء المؤتمنين على الوحي حملا وتبليغا، مما يقضي أن يكون تفسير ابن جرير حجة خالصة على استقامة التخريج وصفاء التأويل، لأنه استند في ذلك إلى قاعدة أصلية قد استشهد بها وجلة مقامها مشهورة لدى الجمهور المسلم سلطة وأساسا، أتمودجا ومثالا.

إن استراتيجية تجسيم الطبري أنموذج الصفاء الأول ووظيفة تأدية معنى كلام الله كما بلغه النبي، تنهض داخل نسق خطابه الجيجاجي المبني والمنظ، المرشح والمذاخر، يدور البرهان الفاطم على صحة اعتباراته الفكرية واستقامة خياراته الطهنية التي يمنحها أصلها الثابت في تربة الأوائل حجة على حجة قيامها شاهدا على أن تكون دليلا مفردا لكل مسلم طلب مكاشفة الشيع المعنوي الأصلي الذي للنصر، يطلب من الورثة والأنبياء طلب الثمان وتفويض، تلقى به الإمكانيات وتطس الوجوه.

(344) بأن ذلك في متن الطبري التفسيرية، الأقوال التالية:

- «إن هذه الحروف، ذلك الكتاب، مجموعة لا ريب فيه، لانه لو حقا فاسد لغروحه من أقوال جميع الصحابة والتابعين ومن بعدهم...»
- «وأخشى أن يكون بعض نقله هذا الحرف هو الذي غلط على من رواه عنه من الصحابة...»

- «بعدا التأويل بدل ظاهر التأولة على حلاله مع إجماع أهل التأويل على نعتته...»
- «وإن ذلك وإن كان كذلك، فمير جائر أن يترك المصنوع من ظاهر الكتاب وانصمون به ظاهر من الحطاب والتسربل إلى ياطي لا دلالة عليه من ظاهر التسربل ولا حصر عن الرسول (ص) منقول ولا فيه من الحجة إجماع مستبعد...»
- «نبتن هذه الأقوال وغيرها، أن المعنى حاصل بتقزم ترشيح السلف، رجلا والقرآن، إذ لا حقيقة خارج دقترتهم، بطرا إلى قرهم من الأصل/الوحي، عابشه واسو؛ نروله.

2 - استراتيجيا إقامة السلطان/المنصب الداعي

إن الناظر في الكتب التي أرخت لبلاد علم التفسير في الثقافة الإسلامية واشتعلت بأعلامه وقضاياها، لواحظ أنها تكاد نجمع على أن الطبري هو أول من فسر القرآن تفسيراً أثرياً وهو أول من خلص علم التفسير من العلوم المجاورة له، لذلك عرفت به الزيادة وأُتمي إليه الفضل.

وهذه المنزلة التي للطبري في تاريخ الفكر الإسلامي، جعلت آراءه منبعاً صوب إقامة سلطان مذهبه (التفسير الأثري) بطريقة فيها وعي بمسالك تبليغ المقضييات المذهبية المعلن عنها في المقدمات التي عقدها على جامعته نبسط آراءه ونختزل نواياه ونقول أنظاره وتؤدي منهاجه في فهم النص القرآني وإقامة مبادئ تأويله.

وتثبتت سلطان المذهب في صورة من صور حجة السلطة، لكنها صورة مجزأة تجمع إلى جانب هيئة الشخص رمزية فكره، جمعاً يحمل الجمهور الحاضر أو المفترض على اعتناق تلك الأصول التي قدمها الطبري محاجاً، دليلاً على معارف اليقين/الحق، يهدي إليها مذهبه ويشير إليها منهجه في تجلية معني النص القرآني وكشف خبائه سوره ومغاليق آيه، لذلك لم يذكر الطبري جهداً في بيان نهايات آراء غيره ممن اشتغلوا بكلام الله وفي بث مظاهر الهزم في مزاعمهم، حتى يوجه عنائه مريدبه عفاً وعاطفة التوجيه الذي يرتضي والجهة التي يروم، فيصنع لحطابه التفسيرية أسباب وثاقته المستمدة من تركيبة مؤسسة الاعتقاد الخاصة بتفسيره وتمكيناً، نظراً إلى كون الكبري وهو يرسل أقواله في كلام الله، إنما يصرف إمكانات من إمكانات رؤية اعتقادية منحصنة بإمرة الأسلاف و مزودة بفهم رمزية، بهير يستغناها الطبري حجة نفسه على نفسه وحجة نفسه على الآخرين لا يؤخذ له زعم ولا يؤخذ له رأي ولا يؤخذ له اعتقاد، شاهداً على صفاء الحقيقة وصرهاناً على المعسر الأسودحي كما حطته تعاليم الأزل في اللوح المحفوظ المعلق في سدس المطلق

وهذا التيقين الذي تجري، لحنه في كيان الفرد المسلم المأخوذ بحر الأول والمشدود إلى تعاليم الأثر، كل أجهزة الحطاب وأنظمت، هو الذي يمش الطبري من تحصيل مواقفه المذهبية من الطعون الطارئة التي يحرج بها الزاعمون،

ثُمَّ للزيت في الكون الإسلامى المنتظم وفي عقل المسلم الناجي من أهوال الشكِّ ومآخذ الزيِّ، فيتفتح عن ذلك نوع من السلطان المشتق من سلطان الاعتقاد العام الذي ينسحب إليه الطبري تصوُّراً ومذاهبة وهو ما يجعل الطبري، بمنعونه مسحة الاعتقاد المزروعة عليه من لدن المعترفين والأتباع، داعيةً نشيئة، وجسم توسيط لا يستقيم السلطان الأصلي، (الإسلام الأمودجني «الاركييتي»)، إلا منظوراً إليه من منذ تلك التعاليم، ومن معابر تلك الأفتاب، لا جواز ولا إمكان.

3- استراتيجيا بلوغ العترة المصطفاه/ الفلازم والانصهار

يقودنا استنجماع الدلائل اللَّفْظِيَّة والمشيريات السِّيَاقِيَّة، إلى أنَّ الطبري ينوي بلوغ العترة المصطفاه، استراتيجيا خطابية مضمرة ينسحب عليها سلطان تخريجها ويقوم على أصول مبادئها حبيبة أقواله في كلام الله نهايات تدرك وغايات نحصل. وبلوغ العترة محاز تجريه لتأدية معنى القداسة الذي يسم به الطبري خطابه حتى يشتهر تداوله بين الجمهور مسلماً يرتكبي أو جاحداً يستنحي، فيعدل عن عقائده ويسخرط في إطار تلك الذائرة التي نسلالاً من وسطها الأنوار إغراء واستدراجاً، جذباً واستغلياً، فالطبري ينزل نفسه منزلة المؤمن على كلام الله يؤذي جواهر معناه ويقوم الدليل على معالم معناه تجسماً لمزاعم الأسلاف التي لا تفعل وتجبداً لعالم الولاء التي لا ينوي الطبري قطعها، حتى تكون أقواله المسنودة إما بخبر يدهم أو بحديث يدحض أو بنصٍّ بجرم، شاهداً على قوة البرهان المستوفي على لغو المتقوِّلين الذين عذهم الطبري دعاءً بنقصهم سلطان التمكن وتعوزهم آلات التآكل وهذا ما نلاحظ مظهره بياناً ساطعاً وشاهداً معلماً في متن الطبري التفسيرية الذي ازدحم لفظه بما سلب أن ألمعنا إليه خطأً ونشبعاً، فنصنع في الخطاب صورتان صورة نازلة (الدعاء) وصورة تصعد دائماً وأبداً، كأنها تحاكي حركة العروج ونصو إلى الحق/الأز نَشْدُه ونطلبه كي نحدث معه التلازم ونقيم في سبطه طقس الانصهار. ومن ثمة يستطيع الخطاب إن حقق تلك الغرامي ما قرب منها وما بعد، أن يعدو حجة المحاح في التيقين برأيه والإقناع سرعه، لأن الخطاب النس مقالات ومقامات مضرب من القداسة وروع من الشرف الذي أنس أصوله إلى الأولين وعلَّق سلطانه بالماعلين وهذا الأمر عمد الطبري إلى تصريفه وفق نظام حر فيه عقل الجمهور المسلم وتمشُّل سس اعتقاده ومبادئ تفكيره حتى

بصير لأفكاره الزواج وتفسيراته الدوام، مادامت متكافة وعقائد الجمهور الذي
نرى نمط تفكيره ومسلكت تدبيره، على سادى الإسلام كما تداولتها المؤسسة
الزمنية التي سبجت الإيمان وأقامت حدوده من حلال دموور/ تعاليم حكمها الورث
أمارات على الحقيقة ودلائل على النجاة والعوز⁽³⁴⁵⁾، وهو ما مع الطبري بوصف
معتقداً في تعاليم الأثر ونفوذ الضلع، نوعاً من التجاسر على كل قول بحربه
فيضي سلامة مبناه واستقامة مغزاه لا ترد في ذلك ولا تهيب، فيحدث بين مرلة
الطبري التي صنعها لنفسه بمفعول تجويزات أقامها لفظه أو الفترافات أجمارها
منطقه، منته مرتبة العلنية وعلقت به صفة الفاعلين، حازوا المكانة وظهور
بالولاء، لأنهم تحملوا مئة الاصطفاء فلم يقولوا غير الذي يجيزه ظاهر النص تعزوا
وحيلة، وبين تصورات الجمهور، ضرب من التوافق يمحس العتبة ويضمن العمل
وبصير الخطاب بمراتب إقتناعية عالية نستطيع أن نرشح رأياً صادرت على سلات
كما نستطيع أن ندحض زعماً كرهت التذليل عليه، لأنه مدب لأصولها، مدلف
لجوازاتها، ترفقه وتعدم حضوره، من خلال جناح مضاد يحصى فيه وطبر
التنازع، لذلك كان اعتقاد الطبري في الوفاء إلى الأصول آية من آيات خبط خطبه
المضرة التي لا تنكشف إلا إذا اجتاز المؤول عتبة الظاهر وسلم بأن الممنى
طبقات ألفتها المجهور وأبلغها المغمور، يجلئ فينكشف الحنبلي من المرامه
ويبدو الأساسي من العفائد، تصدم أصحاب الإيمان المسيح وتصرم في دواخله
نار الحيرة والشك. ولما كان بحثنا عملاً تأويلياً من درجة نسبة أحرار هذا الاعتبار
بنقاد به فكروا حتى نستطيع أن نبني في منتهى الغاية، ما اصطلح على تسميته،
ريكور Ricoeur، «عملاً تأويلياً حياً» يجتاز عتبة فيلولوجيا العلامة، ليتصل بكون
العلامة الزماني المشعور بحرارة الأوصاب والمرضع بترددات النفس وهو ما يفرز
الحمل التأويلي من مشاغل الوجود الملغز الذي تصبر فيه العلامات إمكانيات تعمل
جاءدة على اختزال جوهره وقول مصدره في لوم لغوي يفرز ولا يحرم، بشر
ولا يحسم، لأن احتزال الوجود في اللغة إمكانيات ماكني قد يعيص فيه الأصل على
الألة وهذه الكتنة سؤجل فيها الحوضر في فصل يأتيك بالاختصاص، تدبر محاور

(345) رابع في ذلك، أركود (محدث)، مشارك من أجل الألفة في الشبكات الإسلامية، (مجمع
سنن). وحاشية العمل الرابع، تصورات التسعة والتفرقات إلى النجاة في الفكر الإسلامي
ص 181-198

الكلام فيه على الحجاج في معنى الإشارة والصر، حيث نعدم الوسائط بين الموزل والمنزول حلولاً مطلقاً وتوخذاً تاماً، إدراكاً للمعنى المحتسب في تلاويح العلامات، المشروم في محاجر الترموز، يتجاوز كل مشير مادي ويتعدى كل دليل علامي ليخلص من الحذ ويتجرد من العذ ميرثي في مناطق الحواز ويحشر في دوائر يمكن، عسى أن ندرك الحقيقة ويستحصل المعنى جوهرأ صائياً لا عرصاً مكذراً.

4- استراتيجيا التوحيد/ الأصل والتابع

يعتبر مبدأ التوحيد من الأسس الأنطولوجية البانية تُسَمَّس الاعتقاد الإسلامي، لذلك أشارت كل الدلائل في النص القرآني، صراحةً وباناً نصيباً وتوكيداً، إلى مركزية هذا المبدأ دونه لا يتسنى الفرد المسلم ولا تنخص صفه يمينه وبدا التوحيد قائم في الثقافة الإسلامية وموجود في اللغات الكتابية عاقبة (اليهودية والنصرانية)، على التجريد المطلق، فبعد أن كان الله صفة حالة في الأجسام، صار معنى مقدراً في الأفهام جزؤه الحرف وحمله الوصف. وهذا التحول الذي أحدثته تشريعات الأديان الكتابية التي تدعي متع أصول معتاد من أسماء، سرت آثاره في حلّ القوايب المكررة والموارث التفسيرية التي رجعت عن نظر العلماء، رجال الدين وعُلماء كلام، في المتن المقدسة التي قامت عليها يادئ تلك الأديان معاداً ومالاً، تشريعاً وتنظيماً. ولما كان جامع البيان تفسيراً على متن مقدس هو القرآن، كانت استراتيجيا التوحيد، أصلاً باتياً للثقافة الإسلامية، قيمة مؤثرة في نظام الحجاج الذي بهندي بشعاليمة الطبري نصرف أشكاله ويجري وجوهه، لذلك فإن مركزية مبدأ التوحيد تدفعنا إلى استجلاء مظاهره وبيان وظائفه والوقوف على طرائق تصريفه في تفسير الطبري سورة البقرة، حتى يتسنى لنا أنوقوف على آثار ذلك المبدأ في نظم الحجاج وأنواع البراميز التي يفرج بها الطبري على خصومه يحذرهم بها، فيقيم الحذ ويبني الصد أو يعرضها على جمهوره المسلم المؤمن بغزي بها اعتقاده وبضاعف اطمئنا، حتى يلم من كل نثر ليجنب كل لجة.

♦ أشكال استراتيجيا التوحيد ومظاهرها

إن لاستراتيجيا التوحيد في تفسير الطبري سورة البقرة، أشكالاً متباينة ومظاهر متعددة أحلاها وأبها

- توحيد لمقيدة /قل هو الله أحد-

تقرّم المقيدة الإسلامية ثلاثة صفوف من التوحيد توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية وتوحيد الصفات، وهذه الصفوف الثلاثة من أوصاف التوحيد ليست مفصولة على الثقافة الإسلامية دون غيرها من الثقافات، بل نجد أصولها في المفاهيم الكتابية عامة، نظراً إلى اشتراك مبادئها وتداخل وظائفها وتوحد صيغها.

فالوحيد ينتج عنه، أن يكون الكلام المصنوع على النصوص المقدسة تبعاً لذلك المبدأ وترشيداً له تكافؤاً وتناظراً، حتى يثبت مبدأ ببنية المفسر للمفسر وحتى يحافظ العمل التأويلي على سلامة الأصل واستقامة السبع وتكون كل التفصّلات التي يشتملها المفسر، عائدة في جملتها إلى الأصل الأسطولوجي الأول (الله الواحد الأحد)، منماة إلى ترجمان ذلك الأصل وكلامه الذي لا يأتيه الباطل ولا تشقّ سديمه الطعون (القرآن)، فينتج عن استواء قاعدة الاعتقاد التي تعدّ مركز الأصول ومناط التفسيرات يعود إليها المفسر ويستحضرها برهاناً على رعيه وحجة على قوله وشاهداً على أوله. لذلك تكون كل الواحديّات المنفردة عن الواحدية الأصلية صدى لها وهامشاً عنها، تردّد تعاليمها وتلهج بمفصلاتها.

(1) واحدية التفسير/ القول السنيح

ينجز عن واحدية الاعتقاد وأصوله البانية له (توحيد الألوهية/ توحيد الربوبية/ توحيد الصفات) في مجرى التفسير الأثري الذي إليه ينتمي ابن جرير الطبري واحدية القول في سور القرآن وآيه، وهو ما يقضي إلى أن يقدّر القول في كلام الله سورةً ينتمي فيها التفسير على قواعد الأصل الاعتقادي الأول الذي يشترع إلى جعل مبدأ التوحيد سمة مائزة كل سلوك قويم أو رأي حكيم، نرد إليه كل الجوانب الوجودية والنسورية التي لا تكون إلا إذا حضن المعزول حطانه بتلك التعاليم ومنح مقال تلك الحدود، حتى لا يصيح التع ولا يشدّ التعر عن الأصل. وواحدية التفسير قولاً مصلّاً ومتمنّز عدلاً، يحطه الطبري يداً لأموذج وثناً لسد، يروح سجنه ظاهر الخطاب ومقتضى الكلام، يفهم قواعد أركانه ويدعم سوارتي نبيه ارتكازاً وعصداً، توثيقاً وثناً، فينتج عن ذلك أسر الجمهور مصادق تعدّ من ثوابت الاعتقاد، يغير بها الإيمان ويقوّم النظر ووفقاً لها إما أن يصمى أمال سكة

وولاً أو أن تتدغم صورته ندراً وإنكاراً. فهذا المسار الذي تسلكه الحجج يصير للصلاب نجاعة عمله و قوة أثره ترسيحاً لعقيدة وإقامة لبداً. تتعدد تلك الأنظار مع الأعمال تعاضداً يرغى التسد ويرشح الأصل ويلفهما في إهداب من القداسة يحرم حداثتها ويسمح ذكرها بعبر ما آلت إليه الأنظار الضائعة وركنته التعاليم المضحية.

(ب) واحدة الزوية والنظر

إن مال واحدة الاعتقاد وواحدة التفسير هو واحدة الزوية إلى عالم النص القرآني وعالم المسلم الوجودي الذي يصير النص فيه علامة على وحدانية الضام وبرهانا على جبروته، ذاتاً يحدث عنها كل أمر وينجم كل عمل⁽³⁴⁶⁾ وهذا المبدأ الذي نصير فيه الزوية صورة لأصل الشوحيد، يبين المعتقد مثلاً ومالاً ويجعله دهن تولد ذلك المبدأ، دليل على نجاعة الإيمان القاسي بميلاد أجناس من السلوك وأنواع من التصورات تلغى كل إمكان وتنفي كل سلطان حتى يخصص انسابها ويذكر مستجابها من لدن العلي المرتشح والصفى المرشح فيتحول الغبري، بفعول ذلك كله - بوصفه لسان حال جماعة أقامت لنفسها الجلالة وأتمت إلى ذاتها المكانة وأسبغت على وجودها القداسة - ، إلى مبلغ ينقل معاني النص فلا يرغى الأثر الطيب ويقسم الدليل على وثاقة التخريج ونجاعة التقدير وبركة التوفير، حتى يقدح حجة وسلطاناً على أفواه المجرة وأفكاره المعطاة ونكه المصطفاة، لأنه آمن ردغي، زود وولّى جمهوره من المزمين وأتباعه من المسلمين، جواهر تخريجه وفواصل تفويجه في القرآن أصلاً من أصول الاعتقاد، أمرت بنزوله توسيطاً، ذات أئردت نفسها وزكت أصلها ووحدت صفاتها، هي ذات الرب الضمد، لله الأحده، منه تنبع التعاليم ويأمره تحدث المحدثات، بمسحها الفعل ويعلم بها الاسم، حتى يكون حراكها ويحدث نفاقها، علامات بين الناس تهديهم وأمارات ير اللحق تعريهم يؤمسون بها ويعتقدون فيها، وبذلك يصير مدأ التوحيد العقدي الذي يحسم عنه مرعان توحيديان - توحيد المال التصيري وتوحيد التقدير النظري، حاكماً كل مشتق من الأعمال تجري أو من الأفكار تطلق وتثبت بين احتملة

(346) راجع لي ذلك، أنور ريد (نصر حامد)، النص والسلطة والمحققة، (مجمع سابق)، القرآن العالم، مرمعه علامة، ص 213-235

والزاد صير تدعم ثوابت الأولين بقوى اعتقادهم وبضاعف تبشهم ونجس الآخر
 يعدنون عن مراعاتهم ويحشرون في دائرة الحق/الأحد، انثناء ومصرة. وبذلك
 تعدد سلطه التوحيد وما لها من وجوه ومظاهر، نواة منها نحدث الصروع وإليه
 نزول المقصد، حتى لكأنها هادية كل تخريب ومرجح كل تدبير ومصدر كل
 تأويل. وهو ما يعني أن مؤسسة الاعتقاد تستن أبطارها وتنحت مبادئ تأملها في
 الكون كما تستن مراجعها الرمزية من مبدأ التوحيد لا من فكرة التعديد، حتى لا
 تذهب روح الإيمان ولا يعدم مقصد الإذعان، إذ إن تعدد الإمكانات وتفرع
 الحالات بعصف بالوحدة ويجعل محيط الكون المؤسّم مشحناً بعمره الفوغاه ويكثر
 في فضاء اللغو. ولما كانت الحال على ما هي عليه من الوثاقة في التوحيد مدا،
 كان خطاب الطبري الواسف الذي ينهي به أقواله في كلام الله راداً به عمر
 المخالفين من أهل الرأي والتظن، مبتئاً على البيان، مقاماً على الإخبار الجازم
 والبت الناطع تأكيداً وتأكيداً، أن القول قوله والرأي رأيه والتفريع تخريبه، لا
 إمكان ولا جواز ينتصر، لتوثيق ذلك، بسببسات قولية تختلف وتنعقد
 وباستراتيجيات حجاجية تنبأ وتكثر ويزوج في بسطها البرهان العقلي الدليل
 الفني والامر المنطقي حتى تكون للخطاب نجاعة وفي الكلام براعة شذذت كل
 الآلات ووقفت كل الجوازات أملة أسر كيان الجمهور وكسب مودته، إذ يعدو
 الخطاب الجاري عليه برهان الطبري والمنقاد به حجاجه، خطاباً قائماً على وهي
 خبر بمقتضاه صاحبه شروط تجوهر المقاصد وترسيخ العقائد في فضاء تداولي
 متحول من نظام اعتقادي إلى نظام اعتقادي آخر يجاهد فاعله لترسيخه وراثت
 مبادته حتى يستتب له الأمر ويجوز له التشريع بسند أنظارهم وبدعم أقوالهم ويكثر
 رجالهم ويضاعف جهمهم.

ولعل هذه النتائج التي جوزتها حتمية التاريخ الإسلامي في المراحل التالية
 من الدعوة، إذ كانت في الأصل أمانتي غدت تحقيقات قام عليها سلطان الخلافة
 الإسلامية، التي جسّمت الحلفية التوحيدية الأصلية (التوحيد الاعتقادي) في رموز
 قائمة هي الأخرى على الوحدة/التعدد، لذلك أعدم الحليفة الثالث عثمان كل رواه
 لفرأى سبب إلى صحابي جليل أو صمعي جليل وأعلى قيام المصحف/الكتاب
 مرجعاً بحكم إله وأحرق كل نظير ونفى كل شبه، حتى لا يحتل نظام الاعتقاد
 وتكون الدولة وحاكمها، ظهير من طلال الله الوارفة على أرضه، سلطانهما من

سقطت وجروتهما من جبروته (347) وقد تبسط في بيان هذه التكتة، علماء ونظر، هتدوا بمعمول ما جردوا من دقيق النظر ولطيف البصر، إلى أن التصورات التي أناسها حنلة الزاية الإسلامية من وجهاء القوم حلفاء وأتباعاً، إنسا هي وثيقة الارتباط بمقولة الإجماع الموحّد تركية ومصرة، حتى يمع الحروح عن التعاليم السلطانية والأوامر الخليفية، لأن الحروح عنها كبيرة يكبر إسمها وتعمد معها. وهذا ما يقوم شاهداً على أن الاستراتيجيات الجناحية التي تهدي نظم الخطاب وتلود مسار البرهنة فيه، استراتيجيات لها أصول بعيدة العور وخلفيات عميقة اندواخل ترتد إلى أصل العقل المدبر والصانع الأول أوكل لذاته التوحيد، حتى يعلو ويتصغر، رمزاً وتجريداً لا حقيقة وتحصيلاً يكتم ويقدّر، يعاين ويحدّد. لذلك

(348) عن علاقة التلازم بين الذهني والسياسي في الثقافة العربية الإسلامية، راجع تمثيلاً لا حصراً:

- (أوبس: الثابت والمتحول، ج 1 (مرجع سابق)، وخاصة قوله، عن السلطة (...): ولا يمكن كما أرى، فهم طبيعة السلطة في الإسلام، إلا بفهم العلاقة التي بيت تاريخي بشكل يكاد أن يكون عقولاً بين رمز الله الواحد ووارث نيوته: الخليفة، ونسب الإجماع دينياً على «الواحد» السياسي إلا الوجه الآخر للإجماع دينياً على الواحد إلهي وتوحد نيوتاً. وهذا هائد إلى انتقال رمز الواحد، من مستوى الإيمان الذهني للتعهد، إلى مستوى الإنجاز السياسي المعسلي، إن فهم هذا «التوحيد» بين المستويين هو الأساس الأول لفهم طبيعة السلطة في الإسلام، ولفهم التاريخ العربي»، ص 31.
- باسبي (حد الجواد)، السلطة في الإسلام، (مرجع سابق).
- جعيط (هشام)، الفتنة، (مرجع سابق).

وللمريد التفسير بما اتصل بالقرآن من مشاغل، بعد أن نفس الرسول (الصحائف والروايات. .)، راجع ابن أبي داود، كتاب المصاحف، صحتة ووقف على ضعه الشكوتد آرثر جفري، المطبعة الرحمانية بمصر، ط 1 / 1936، وخاصة الكلام الدائر على «جمع عثمان الناس على حرف واحد»، ص 6-7 وما لهذا العمل من تواع، ضاهها صوت الحر من الضباع والذئب، وباطها إقامة سلطان الله على أرس الحكم والتشريع، حتى تشرع كلمة الخليفة، تشريعاً يقر الوحدة وينمي التعدد، وفي ذلك صناد لسلطانه وتسبح لملكه من كل طائر، رأياً كان أم تصوراً

إن هذا التلازم بين الذهني، بوصفه حاصلاً درمي والسياسي بوصفه رشحاً عملياً، قر عن طريق نظم الحجج في تفسير الطبري سورة البقرة، إذ صارت ملمات الحناخ، مرخوة وجهه إيديولوجية تلبي حاجات «الفرعوس، المركزي الإسلامي»، من جهة كونه مرجع كل تبرج وبرهان كل تجوير.

كان النجاس حاصلًا من أصل الاعتقاد المعنى على مبدأ التوحيد والمشتقات التفسيرية التي اقتصرت وطبقتها في توريد صدى ذلك الأصل الأول مائة كل إسكدر عادة كل رؤية، حقيقة واحدة وقولاً واحداً عبار كل العقائد وبرهان كل الحقائق معاداً ومالاً، ظاهراً وباطناً.

(ج) واحدية المعنى/ العلامة ومرجعها⁽³⁴⁸⁾

تقصي الواحديات السابقة تجريدياً بواحدية المعنى بما هو مطلب الإنسان مذ وجد يتعطل مظهره ويشد موصله. والمعنى في مقام بحثنا المخصوص تنهض بتجسيمه نفاولاً كتب تفسير القرآن من جهة كونها إمكانات تأويلية وجوارات تفسيرية للحقيقة الأصل كما خطها راسمها في الألوح المحفوظ تدويناً حوهرتياً وناصلاً لدنيا⁽³⁴⁹⁾ وهذا الأمر ينتج عنه كون القرآن يمثل المعنى الأصلي صفت جوازاته ورغبت مقاصده أبعاضاً أو كلاً حسب عقائد المعبرين المذهبية، تركياً لغوياً يحاكي سنن الشاطفين ويساق أصول الشخاطب عندهم فواعد وجوارات، وكون التفسير معنى من معاني القرآن التي لا يعلم تعاضها ولا يدرك كمالها إلا غاطها ومنشئها بصورتها إلى زمن لا يعلم ولا يقدر حكمة لا يعرفها عارب ولا يلوكها واصف وهو ما جعل دائرة التأويل ومحيط الفهم مشروطين باعتبار القرآن

(348) من العلامة وتضاهياها، بدءاً من المصور القديمة إلى عهد الأوج الفلسفي التداولي والتأويلي التبرمطوطي. راجع في ذلك:

- Ricœur (Paul), *Art, signe et sens*, in *E.U., version 10*, (C-D)
- Eco (Umberto), *La production des signes*, Librairie générale Française, 1992
- Eco (Umberto), *Le signe*, Eustinos Labor, Bruxelles, 1988

ولمزيد التبرير ببعض المشاغل الأخرى التي لها علاقة بمسائل التأويل من مدخل العلامات، راجع.

- Gadamer (H.-G.), *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, op. cit.

(349) من مفهوم الألوح المحفوظ ودرسته في المحل العربي الإسلامي، راجع أدريس، الثالث والمتحول، ح، (راجع سابق)، إذ يقول في سياق حديث عن أصلية النص في الثقافة العربية الإسلامية وعصاه سه: اومي هذا الصوء، تنحلي لنا دلالة التوكيد على أولية النص في المعرفة الإسلامية، خصوصاً، والمعرفة المذهبية أو العبدية، عموماً، ويكتب هذا السرف، من الناحية الإسلامية، عن أن الذين، سا هو وحي، أي سا هو كلام الله، لس له مابح، أي أنه سا وراء الزمان، فلا تنظر عليه مقولة التبرير أو النص، فالأساس هو النص/ الألوح المحفوظ، وهذا النص محصور دائم وكلاس ١٠، ص 11.

علامة مرجعها النص المفسر بحيل إلى جهات تداولها في المجال الإسلامي الذي حكمه لتعدد المذهب والتباين التقديري، مما عذد مراجع النص وكثر معناه، ولكن بلامت في كل ذلك أن نعدّد المعنى الذي يحجز عن تأويل المؤولر للنص القرآني بقصي صماء، بإقامة وحدته التي بأسرها مرجع الاعتقاد في الواحد الأحد الذي ستجمع قدراته من كثرة علاماته، محدثات وصانع تنوم جبرونه وتسي ملكوته اعتباراً بسلطانه الذي يقدو في خطاب الطبري التفسيري، ضاماً طاعة الجمهور، سلم فسلم انصاع فاطاع وقبل مبدأ اعتقادها يرد كل شيء إلى إله عليهم، خير ورب حاكم قدير، هو مصدر المعنى في أصليته ومتنهي الحقيفة في واحديتها بتنزل كل المراجع وترتد إلى دائرة جذبه كل المشيرات.

وهذا الأمر يعنى سلطان التوحيد العقدي على كل صنوف التوحيد المشتقة التي يفرى ظاهرها بكونها تعديداً لمعنى النص وتكثيراً لمراجع الإحالة فيه، وبغير باطنها بكونها صوعاً لإمكان تأولي لا يحدّد بقدر ما يورحد ولا يفرع بقدر ما يجمع حتى يترك التبّع صائياً والأصل خافياً، لذلك جاء خطاب الطبري التفسيري الذي أقامه على سورة البقرة مشعولاً بالجزم، مأخوفاً بالفصل والقطع، لتؤكد أنواله نهايات لا تقبل الإمكان ولا تتحمل الجواز، لأنها ادعت مكاشفة الأصل وفككتها على بيانه سلطة الأمر والنهي تركية وتحملًا، تليّن المؤمنين يقتنعون ويرشحون وتطلّق الثرنايين يزعون شكهم ويودعون وهمهم، كي يعتبروا بما زكته التعاليم من معى ادعت أصليته وقدرت شرفه طريقاً للنجاة ومسلكاً للفوز باضمتان النفس وسعادة المآل.

إنّ الطفس التقديسي الذي يتيم معالمه خطاب الطبري التفسيري، يهين للجمهور أروية انطاعة والانتشار بما يلتقي على عقله وما ييسر على قلبه لا يعادله لعتت الحرام فيقبله على علته، لا رد ولا طعن. وهذا الأمر في حد ذاته مظهر من مظاهر قوة الحجة التي تستمدّ فعلها وتمتع سلطتها من صفتها القدسية التي بحري عليها التوكيد ويدور عليها التأيد بكلّ الوسائط العقالية والمغابية حتى يبلع أهل مجريها وتترك مرآبه الذائرة على إقناع الجمهور بأنّ المعنى واحد كما افه واحد وأنّ لا حقيقة خارج حوار النص الظاهر، حفاظاً على التبّع الأصلي والأرض شكلي كما يلعبه المسعود وأداء الحملة المؤتمسون، مخدوا السلف معذره مرجع اعلامة في حركة المهم وفي نظام الأول، لأنه قرب من الأصل، لذلك كنّا معد

الزمان، ضاعت الحقيقة وتاه المعنى لا يحضه إلا عود إلى التبع يصان وأوب إلى الأصل يؤمن، حتى يبقى التوحيد قائماً، عقيدة يدان بها ومعنى يستدل عليه.

5 - استراتيجيا التعويض / القداسة المشتقة

إن مدار التجنيح، نظرياً، على بناء واقع جديد يثبت معالمه المُخاض مغارة ومغلاً يدعو الجمهور كي يؤمن به ويعمل بمبادئه. وهذا الأمر جعل ابن خربز وهو يبنى أصول خطابه القائم على مراجعة كل الجوازات التأويلية التي لهج بها غيره وحفظت أصده منها ذاكرة التداول الإسلامي، يضي على خطابه ضرباً من القداسة يشغلها من الأوائل طابت ريعهم وزكت نفوسهم، ليجعلهم على مقاله شاهدين ولمزاعمه سائدين، مما يقضي بسد منافذ الكلام على غيره، لأنه يعتقد الاعتقاد كله في واعدة الأصل (الله) وواعدة المحدثات تزكي تلك الصفة وتثبت ذلك الثبوت، فيحدث من جراء هذا الاعتقاد، نوع من التعويض المفترض تتبادل به المواقع بين مصادر التشريع (النبي - الأنبياء) وبين من رشحهم المؤسسة الدينية الأرثوذكسية بوصفها قائمة على تداول المعنى الديني شروطاً وجوازات. وهذا المعارضة بين المواقع والمنازل، تزود الحجج المعروضة في خطاب الطبري التفسيري بقوة قدسية زكاهها الجمهور وينوع من الإمرة الزمرية قبل سلطاته المؤمن/المسلم واتصاع لأفعالها الجاحد/الرافض، تؤذي أثراً مزدوجاً وتوجه الخطاب جهة مثابة المسالك افتناعاً وحملأ عليه، فينتج عن ذلك نوع من الوثاقة في الخطاب المرسل وضرب من الشجاعة في المقال المبسوط، نهاية حازمة تعلق بالنص القرآني فتصبح معناه وتضبط جهاته حتى لا يضيع التوحيد ولا يحدث التعبد، فتكون القداسة المشتقة داخلية ضمن الدائرة الاستراتيجية الموسعة التي ينوي الطبري إقامة أركانها يحاج بها غيره لأنها معدولة عن نقطة جذب مركزي أصلها الله وفرعها الخلقة والأوصياء، يحرط في حوزتهم الطبري انحراط ترشح، حتى يصير لخطابه التقاف ولماقال الفعل ولمقاصده التأويلية الحرم والقطع، مبص لدهنه مركبة رشحها من الأصل وسعها من الأرل كي لا يحصل حدال ولا يسلح مغال بعند الحق/الأزل والمعنى/الأدل يطلبه كل مفسر ويشغل به كل مؤول يدعي امتلاكه ويغفل الاحتصاص به قطعة من كيان وحلة من حلاله وهو ما جعل مدار الطبري الحجاجي، مصطعاً بأصاع تلك الحلفيات وإيمان العرد المسلم دهر

درجة التصديق كما أشار بها عليه الصفي/ المبلغ حدد معنى النص وبين إمكانات
المر وفق نظاره الإيديولوجية وتوازعه الذهنية تجيز اعتباراً وتنفي آخر، إذ تستد
لنفسها الإمرة وتشرع لذاتها الحيابة. وهذا الأمر يقضي ضرورة أن يكون المعنى
اللفني كما خطه الخط الأول لا يدرك إلا داخل إلهامات الحفظنة والثقات من أهل
التركية وذوي السلطان.

وما تعدد المذاهب التفسيرية سوى دليل على تمكن هذا الزعم الذي جامد
خطاب الطبري، كي يقيم برهانه وينعت حجته ويجعله لدى الجمهور، متناً ومي
عرف الأوصياء من أصحاب السلطان والشوكة، مغرباً يتبع ويعتق، شاهداً على
واحدة المعنى وأمانة على فردانية الحقيقة.

خواتم الفصل الأول

1 - في الججاج وطبائعه

إن مال استجماع الحجج واستجلاء أنماط الحجاج من جامع البيان خطية حجاجية، الوعي بما يتحمله لفظ حجة في المجال التداولي العربي الإسلامي في عصر الطبري، من معاني تدور - كما سبق أن ألمعنا إلى ذلك في سالف كلام - على ثلاث حثات بارزة:

أ - «الحجة من جهة كونها بناء استدلاليا مستقل بنفسه»⁽³⁵⁰⁾، ويحجز عن هذه الهيئة المعنوية التي للفظ حجة سرع الحجج التجريدية، شيء يمكن أن تدخل تحت طائلتها (الحجج شبه المنطقية التي تعتمد البنى المنطقية وما يجاورها من أنواع وما يتصل بها من مظاهر مثل الناقص وعدد الاندفاع/الحجج القائمة على العلاقة التبادلية وعلى قاعدة العدل/ حجة اشعدية...)، كما نجد إلى جانب الحجج شبه المنطقية التي تعتمد البنى المنطقية، الحجج شبه المنطقية التي تعتمد البنى الرياضية وما لها من أنواع مثل إدماج الجوه في الكل/تقسيم الكل إلى أجزائه المكونة له...

ب - «الحجة بوصفها فعلاً استدلالياً يأتي به المتكلم»⁽³⁵¹⁾ / الطبري، ويحجز عن هذه الهيئة المعنوية التي للحجة ضرب من التوجيه، يسير وفقاً له مسار الخطاب الجماعي، غايته الإقناع ورماء التيقن.

ج - «الحجة بوصفها فعلاً استدلالياً يأتي به المتكلم لغرض إعادة المستمع مع نهوض المستمع منقول هذا الفعل»⁽³⁵²⁾ ويحجز عن هذه الهيئة المعنوية التي

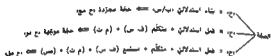
(350) عبد الرحمان (ط)، غلستان والميزان أو التكوّن العقلي، (مراجعة سائر)، ص 255

(351) منه، ص 255

(352) منه، ص 255

للحجة صرب من التقويم، تقاس به حججية الخطاب وتترك من خلاله قوته.

وإن رما تجريد هذه الهيئات الثلاث التي للحجة في المجال التداولي العربي الإسلامي في عصر ابن جرير، حصلنا هذا التمثيل.



وهذا الأمر يعني أن الضري رعب كونه أدار خطابه على جمع من التقنيات الحجاجية متباين وعدد من الوسائط البرهانية مختلف، فإنه بقي مشغولاً بسبباً التقويم أخلاقاً ونصوراً ونظراً إلى العالم، غاية يتصل بها خطابه وغنى يرتجى إيراد حتى يكون الأثر كاملاً والفعل مستشفاً، نحت معالم جمهور مفوم مرشح. هذا الجمهور هو جمهور الإسلام المتشرف الذي نحتت ملامحه المؤسسة الإسلامية الرسمية التي لسان حالها الطبري، شرع قوانينها وثبتت أقاليمها من خلال إجرأ تأويلي ينتصر لظاهر النص معنى صريحاً وحققاً خالصاً، يعلو ولا يُعلى عليه، منا انعكس على طبيعة الحجج المعروضة في سياق الردة والجدال، فهي حجج في جعلها مشحونة بقداسة الأوائل (الأشعاع - الأشراف...)، قزم صورههم اتماؤهم إلى عترة الرسول من جهة كونها مالكة الحق كله، حاوية الحكم جلّه نرسم الحد ونسئ العيار.

ولما كان كل حجاج أيلأ إلى التواصل، دائراً عليه، يمكن أن نحصل بالثمة والمواز على ثلاثة ساذج تواصلية تدور في فلكها الحجة الأثرية والبنية الثقيلة.

1/ النموذج الحجة الوصلية/الحجة المعجزة وإن كل حجة مجردة هي دليل

وقع تحريده من الفعلية التي أنتجته، ووقع تحريده من هذه المعالفة نظريتين

• محاور الوظائف الخطابية.

• إظهار اسماعي المصرية (يدو ذلك حاسة في الاستراتيجيات المصرية).

ومنى أحدثت الحجة صفة البية المحرّدة، فقد قطعت صلتها بأسباب الحجة الحية التي تنبني على ممارسة التواصل في تداخل مشروباته وتكائثر مقاصده⁽³⁵³⁾.

ب / النموذج الحجة الإيصالي/ الحجة الموجّهة⁽³⁵⁴⁾ لهذا النوع من نماذج الحجة، جملة من الخصائص يتحدّد من خلالها:

• «علم أنفكاك البصيلة عنه» (مضمرات الخطاب ومتنصّبان/ الذّباع من المذهب الأثري).

• «ترائب القصيدة» (مقاصد الطبري مختلفة باختلاف المقامات التلفظية والدّوات المتعلّية).

ج / النموذج الحجة الإيصالي/ الحجة المقومة⁽³⁵⁵⁾ لهذا الأسرودج جملة من الخصائص تحدّد:

• «تعدّد ذات المتكلّم اعتبارياً» (يسارس الطبري في خطابه جملة من الكفاءات اللسانية والمرسوعة والذبيّة، حتّى تكون نحاة الخطاب حاصلة مصادراً عليها سلقاً، إذ النجاعة مبدأ من مبادئ الفعل الدائر على التفويص المعقدي والتّشديل المعرفي من خلال بناء واقع جديد يحمل الجمهور على اعتناق مبادئه والتّسني بأسمائه والأضاف بأوصافه).

• «تعدّد ذات المخاطب اعتبارياً» (كما كان شرط التوافق بين المحاطب/ المُحتاج والمخاطب/ المسجوح، ضرورة افتضائية حتّى يكون الحجاج ويحدث البرهان، كان تعدّد ذات المخاطب حتمية استراتيجيّة توسّع دائرة العمل البرهاني وتفرّد مقومات العمل الاستدلالي).

(353) ص. 255

(354) ص. 256

(355) ص. 256

وهو ما يجزّعه ازدواج في مختلف أركان الخطاب (القصد/ التكلّم/ الاستماع/ السياق)، لذلك عمل الطبري على تقي التنزع - استراتيجياً مصممة - أحد عليها خطابه، حتى يكون الازدواج حاصلًا بين مقاصد المخاطب وأفق انتظار المخاطب لا تحالف ولا شذوذ.

وأحاصل القول في النموذج الاتصالي للحجة أنّ الحجة في المجال التداولي الإسلامي على عهد ابن جرير خاصة، حقيقة تفاعلية وأنّ نفعها يتجلى في صورتين إحداهما صورة التزاوج في انقضاء والتكلم والاستماع والسيق، والثانية صورة الممارسة الحجة التي توثر بنية مجازية وخلفية يتسع معها العمل والعقل⁽³⁶⁾.

وحسب يحصل هذا التحرير غايته من البيان والإيضاح، نختاره في الخطاطة التالية:

(36) نفسه، ص 269.

علما أنّ طه عبد الزحمان، يقيم حديثه عن الحجج وفق ثلاثة مبادئ تصوّرية:

- الحجة التبريدية

1/ أنواع الحجج

- الحجة الترجيحية

- الحجة التفرعية

- نموذج الرسل

2/ ساذج التواصل التي نسب كل صرب من شروط الحجج.

- نموذج الإيصال

- نموذج الاتصال

- طريقة الإعلام

3/ أصول ساذج التواصل

- طريقة الأعمال التفرعية

- طريقة الحوار

ولما كان التداري محتاجاً إلى تدقيق السداد! انتصوري الثالث الذائر على أصول ساذج التواصل نجعل ما أورده، طه عبد الزحمان مفصلاً.

- طريقة الإعلام/ نموذج الرسل/ الحجة التبريدية، يبرزه الحاجج من المعالجة الخطابية معنّو التكلّم والمستمع وإظهار المضمرات الخطابية مع الجمود على العناصر التبريدية والضرورة للحجاج، مستنداً في ذلك إلى طريقة الإعلام (راجع أصول هذه نظريته وحصانها وقصور إجرائها على الخطاب الطبيعي، ص 257 وما بعدها)، تكون نتيجة هذا التحرير، تحويل الحاجج إلى مبة دالّة مجردة، ص 257 وما بعدها

- طريقة الأعمال التفرعية/ نموذج الإيصال/ الحجة الترجيحية، ويشمل نموذج الإيصال •

- محور التكلم في البداية الخطابية، فيرتكز على القصدية من جهة ارتباطها بالفع، ورسو
تكميها من طبقات قصدية متعاقبة، مستنداً في ذلك إلى نظرية الأعمال اللفظية، (لقد شهدت
نظرية الأعمال اللفظية التي وضع أصولها «أوسبر» John Langshaw Austin، وأقام بدو
«سيرل» John R. Searle ووضع مجازها «غرايس» H. Paul Grice وفان «يسبر» Frans
H. van Eemeren و«فروندورست» Rob Grootendorst، أطواراً ثلاثة أساسية:

1- مستويات العمل اللفظي، لقد غير أوستين في الفعل اللفظي بين عناصر فعلية ثلاثة:
- الفعل الكلامي/ L'acte locutoire وهو فعل التلفظ بصيغة ذات صوت محدد وتركيب
محصوص ودلالة معينة

- الفعل التكلمي/ L'acte illocutoire وهو الفعل القرائني الذي تؤدبه هذه الضمة
التعبيرية في سياق معيّن كالردود القريب في قول القائل، «سأعود إلى القدس» والرد
الجهدي في قوله «سوف أعود إلى القدس».

- الفعل الكليبي/ L'acte perlocutoire وهو أثر العمل التكلمي في المستمع
2- شروط العمل اللفظي استخرج «سيرل» الشروط التي يسميها «العمل
اللفظي» حتى يكون أداء مؤلفاً وله جمعها في أربعة أنواع:

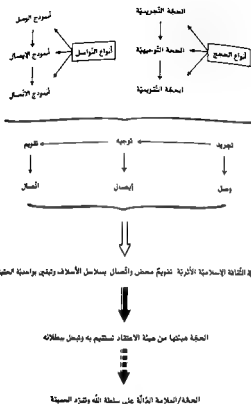
- شروط مفسر النصية
- الشروط الجهرية
- شروط الضيق.
- الشروط التمهيدية

3- قواعد العمل اللفظي: لقد وضع الفيلسوف الأميركي «بول غرايس» قواعد خطابية للعمل
اللفظي، مطلقاً من مبدأ عام ساء، «مبدأ التعاون» ومقتضاه إجمالاً أن يتعاون المتحاورون
على الوصول إلى الغرض المطلوب من دخولهما في التخاطب وهذه القواعد هي

- قاعدة الكم
- قاعدة الكيف
- قاعدة العلاقة
- قاعدة الجهة

التي تعرف على تفاصيل أدق في شأن هذه النظرية وحدودها، واسع من 260 وما بعدها
وكذلك الهوامش التالية، 11/10/9 من الصفحة نفسها، فتكون نتيجة هذا الاستعمال
الرائد عند المتكلم جسم الحجاج بية دلالة موشهنة، من 271.

- نظرية الحوار/أسودج الأنساب/الحجة التفسيرية «بشغل الأسودج الانضائي بدو
المتكلم والستمع معا في العقالية الخطابية، فيرتكز على علاء التفاعل الخطابية، سراً
أهمية التراجع انفسدي والوقيفي والشباني ودور الممارسة الحجة التي تسمى على الأحد
بالعمامي المجازية والعميم الأخلاقية، مستنداً في ذلك إلى نظرية الحوار (التي بدأ
الاستعمال بها منذ رسم يسبر في قطاعات عقلية مستحدثة ومحلقة، نحو «المنطق»

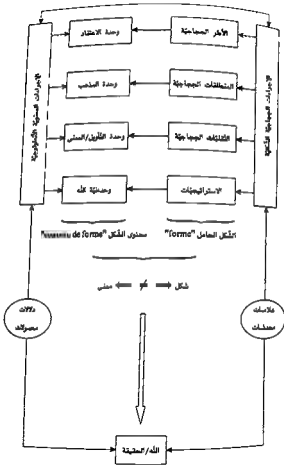


«الزمرّي» والمطلوب غير الضروري، و«بطرنة المصاحف» و«حركة التفكير التقليدي» و«علم اللغة» و«علم التواصل»، لمزيد التعمق في أصول هذه النظرية، راجع الصفحة 270 وما بعدها، مع نظيرها فتكون ثمره هذا الانشغال المردود بالمشكل والمستمع، إجماع المصاحف وجعله سة أولية يجتمع فيها التوجيه المفترق بالعدل والقوس المعترف بالأخلاق، ص 272

بأنواع الحجج وأساس الحجج وما يتفرع عنهما من نماذج تواصلة تلخص به حقيقة الحجج التدمعية. تأتي في جمیع البیان عامة وفي تفسير سورة البقرة حصة، مشعونة بوضيفة التقويم غاية شلغ وسلوكاً يتخلف به. والتقويم من جهة كونه دية النماذج الأولى يدركه خطبه ويحصل به ججابه، هو حاصل برؤى طيبة ثقافة الإسلامنة المتقلبة التي كانت، منذ نشأت، قائمة على مبدأ التقويم سنوكاً وعملأ وتداولاً وهذا الأمر يجعل الحجة بوصفها مكوناً من مكونات المجد الفاضل الإسلامي مصطبغة بأصباغ ذلك المبدأ ملونة بألوانه، لأن الحاضن القلبي هو الذي جوز ذلك وأجراه. وحتى تكون هذه النتيجة معقولة منطقياً وجارية معرفياً، سوف نؤجل إمكان إطلانها على كل وجوه الفكر التفسيري الإسلامي. لتجعلها منصودة على الحجة الأثرية دون سواها، إلى حين تكتمل دائرة النظر ونه محيط البصر بما تباين من المناحي التفسيرية والمجاري التأويلية التي وقع عليها اختيارنا واعتدى بها انتحالنا نماذج يجرى - استناداً إليها - اختيار المصادرات المعجزة والوجوه البرهانية التي كان المقرون المسلمون يوظفونها سلطاً تحمي عقائدهم وأجساماً تحمل أفكارهم الحاسمة وتعتلأنهم الضافية التي أثنىها البرهان ورفلها البیان.

2 - في تناظم الأشكال والمعاني/الصوت والصدى:

نجل هذا التناظم بين الأشكال والمعاني الزائحة عنها في الحظاظه الثانية:



يكنف لنا هذا الشكل المحرّج حملة من الحقائق التأويلية أهمها

- كلّ القرآن الشكليّة المدرجة في الخطاب، إنما العابة منها البرهان على واحدة المعنى من خلال نفي الإمكان.
- إنّ واحدة المعنى الذي نفتنصيه دلالة النصّ المؤول من واحدة الله أصلاً لذلك المعنى ومصدراً له. لذلك نعلق الطبري بظاهر النصّ حتّى لا يفقد الضياء ولا يضيّع المصدر.
- التناظر بين شكل العبارة ومحتواها، جاري إلى بناء معنى الواحدية التأويلية والواحدة الأنطولوجية.
- إمكانات المفسر التفسيرية من جولات المؤسسة الشنية الأرثوذكسية، بوصفها مؤسسة تدبر الاعتدال وتوحّه مبادئه.
- الحاجة مصطفية بأصابع المذهب الذي ينتمي إليه المفسر. واصطبغ الحقبة بالمذهب، يوجه حركتها ويحدّد هيتها، بقرّنها من دائرة الاستعصام المؤول الذي قد يطل في بعض المقامات نجاحتها الاستدلالية ويشرّجها من قوّتها الفأثيرية.
- إنّ هيئة الاعتدال على التحريج/التأويل، تجعل نظام الحقبة في هذا المجري التفسيرية، نظاماً مغوّماً موجّهاً، لا نظاماً معدّداً مكثراً، لذلك كثرت في جمع البياح عامة وفي تفسير سورة البقرة خاصة، صيغ التضع ونجزم وعبارة التحذير والقرّوب ومفامات النهي والتحويف، حتّى لا يخرط الجمهور الذي أسلمته المؤسسة الشنية، اعتدداً وتصوراً ونظراً إلى العالم، في دوائر الإمكان والجواز، لتضيّع التوحدة وعدم الأصل ويحتلّ انتقام.
- نظام العجّاج جاري إلى الأنصاف بمبدأ الإجماع أصلاً من أصول التشريع، حتّى لا تحصل التفرقة ولا يحدث الاختلاف. ولكن ما يلمت النظر، أنّ الحرص على تمكيد الإجماع أصلاً يحتج به على حقيقة المعنى المألوس، وإنّ الشارح، وهو ما سعمل على بيّنه وإقامة الدليل عليه في الفصل لملأى «العجّاج في مجرى الفأثيرية والنظر»، جهة تتقمّ وجود الحقيقة في الثقافة العربية الإسلامية وتكمل أشكال الرهبة عليها وحطط الذمّع عنها والاصمّع.

حاصل القول من كل ما تقدم أن نظم الحجاج وطباع الحجاج في جامع
 بين عامة وفي تفسير سورة البقرة خاصة، نظام مأسور بقفاسة النص المؤول/
 نقرأ أمراً جعل حركة التأويل خاضعة في مختلف تصاريها لذلك السلطان
 مخوفة به، إذ غدا الخطاب كله، جرياً وراء إثبات حقائق النص المعتبرة، جوازم
 حسة ونهايات قاطعة لا يرتد عليها ولا يشك فيها، لذلك دار الحجاج مر حيث
 وضعت، على التقويم ومن حيث عمقه الأنطولوجي على قول صوت الله إثباتاً
 وتميقاً، فبدل أن يكون خطاب الطبري التفسيري تكثيراً لمعنى النص صار تردداً
 نحصل ظاهر لا يتجاوز ولا يتتهك، وبدل أن يولد نظام التجادل، الاختلاف ولذ
 التأويل والتفرد المؤجل، لأن حركة الفكر التفسيري، - كما سنبين لاحقاً -
 حركة ترجمت التنازع وقالت حقائقه، من خلال أقوال معلنة (أصحاب الأثر/
 صاحب النظر/ أصحاب البصر...) وإيماءات مبطنة يمنع ظهوره. حذر مبين
 يمنع به أصحاب الرأي يدفعون به أفواههم ويحققون به مسلماتهم. فيتولد بدلاً من
 (جمع التذرع ويتبع عوضاً عن التوخذ التخالف فتضيق تبعاً لذلك أصور - نص
 مفرقاً ومبادئ وتضيق معه وظائف الخطاب المفسر فيحدث التفرع ونشأ
 نوع بتعظيم المعنى الفردي حقيقة يصونها كل مشغول بالنص مؤولاً كان
 عزراً، يصرها على دانه ولا يمكن غيره منها، إلا بتفويض مذهب أو تبرع منه.
 حجة نشع وبرهاناً يحيز.

الفصل الثاني

الحِجَاب والحقيقة وآفاق التأويل في مجرى الدّراية والنّظر (الزّمخشري)

ملّمة

لقد سنّ أن اشعلت في الفصل المنقضي بدراسة الحِجَاب في مجرى الزّوايه والأثر من حلال أثر هو جامع البَيّاد وعَلِم هو مُحَمَّد بن جرير الطّبري من جهة كونهما علامتين على هذا النّسح التّفسيري في الثقافة العربيّة الإسلاميّة.

وفد نالنا أنطمة الحِجَاب في هذا المجرى متابعه ذات مراحل أربع، حيث نلّنا من صبط الأطر التحجّية التي مدارها على حدّ الحِجَاب وتعريفه وتولّفنا عد المتطلقات حيث أدركنا على دراسة المقدمات الحِجَابية ومختلف مظاهرها بأعصارها فواتح يعبّر داخلها المحتاج استراتيجياته ويفصح عن سياساته حتّى يحدث بينه وبين جمهوره ضرب من التّعاقد المعرفي والفكري، بسمح بجعل النّحو سكتاً بين الأطراف، جانرا بين المتناظرين. ثم خلاصا بعد ذلك إلى دراسة التّنبّهات الحِجَابية التي عمد إليها الطّبري محتاجاً آلات في الإقناع ووسائل في التّيقن، وختمنا برصد الاستراتيجيات الحِجَابية ظاهرها وباطنها من حيث هي مآلات لا يخلو منها أي خطاب عالميّ كان أم طليعيّاً، يطن الفعل والتّأثير ويضمّر التّبديل والتّغير، وهذا الأمر دعاء في بعض المقامات إلى نوع من التّقريع النظري أطال الفصل وأرحى مداه، وذلك عائد إلى مقتضيات البحث المنهائيّة، نظراً إلى حاجة القارئ والمبحث، سواء سواء، إلى بيان شبكة المعاهيم والمصطلحات التي يطلّ عليها العمل طلب الوضوح والدقّة تُسنى عليها المحاصيل وتستهدى بها العايات.

وهذا التّصريح النظري الذي استمرقه الفصل الأوّل لن يعود إليه فيما يلي من

مصور الكتاب. إلا إذا دعت الضرورة وحتمت الحاجة ذلك، حتى لا يقع في حرج لا يريده ولمأرق لا يرتضيه يعني التكرار والمعاودة.

ولما كانت غايتها العبادة ومرماها المأمول، من دراسة الججاج في مدعى مثله من تفسير سورة البقرة، الوقوف على التحولات الحاصلة في الفكر التفسيري العربي الإسلامي خاصة وفي الفكر العربي عامة، نستدعي من جهة التمثيل على نموذجات الفكر التفسيري العربي الإسلامي من منطلق الججاج وما ينجم عنه من قضايا ومشاكل، أثرًا تفسيريًا شامعًا على المنحى النظري يعني «الكشف عن حقائق التنزيل وحيون الأناويل في وجوه الأناويل»⁽¹⁾، وعلمًا عدّ لدى من أزعج للتفسير⁽²⁾ علماء متخض وخلفاء، رائد هذا اللون ورأسه البارز يعني الزمخشري، نجيل النظر في الأثر وتلطف البصر في العلم عقائد وتصورات، خلقيت ومضمرات يتلون بها الججاج وتنطبع بها آلياته وسياساته.

وهذا الأمر سيمكّن فيما بعد من عقد المقارنات وبناء التناظرات بين مجازي

(1) لقد عشنا إلى طبعين اثنين: صفة اكتفينا منها بمرضى الفراءة وضمة منحنا منها الشراءة والإحالات.

- الكشف عن حقائق التنزيل وحيون الأناويل في وجوه الأناويل، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده عباس ومحمد محمود الحلبي وشركاه، خلفاء، ط/ 1385 هـ/ 1966 م.

- الكشف عن حقائق فواصل الأناويل وحيون الأناويل في وجوه الأناويل، رثبه وصفه وصحبه محمد عبد السلام شاهر، مشورات محمد علي بهسون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط3/ 1424 هـ/ 2003 م.

وسيلحق القارئ أن بين الطبعين، اختلافاً في العنوان ترجمته الشراب الإلهامي في حق عز: (من حقائق).

- التلعة الأولى، (السريل)

- التلعة الثانية، (عروض الأناويل)

يحمل الكشف صفة في العواد الأول على حقائق الشريل (صن شرلي) ومطعمها في العواد الثاني بعروض الأناويل (قراءات النصير وحقوق المؤلفين)، وثمًا كان التلعي، فان عود الكتاب قال على اشغال الزمخشري مجلة عيم النص القرني، متاً وهو مشر، حتى بدو حقائقه ونظير صديقه، ولهمد الهواجر تأثيرات في تلويح امساك الاسدانة الرعاهي التي يتوخاها الزمخشري، يقع بها جمهوره ويوصل من حلالها مدوره.

(2) أبو العباس حارث محمود بن عمر الزمخشري الحواري، (467 هـ/ 538 هـ).

نمكر التفسيرية الإسلامي والوانه المتعددة. وهذا الأمر لا يحصل نضاً متاحاً وعلماً
مكناً. ما لم يمز الباحث تطور الوصف الدقيق والتشقيق الزقير للأفكار والفوات،
وهو ما سوي إدراكه وما مودم تحقيقه، حتى يكون تركيب الأساق، حاصل ثبت
مضبب وتديق لطيف، تحلي بمقتضاه المستركات ونبرز الفوارق.

1- في التفسير النظري وقضاياها

لقد شهدت الثقافة العربية الإسلامية، شأنها شأن كل ثقافة، غروباً من
التحولات مختلفة أدركت أنبتها الفكرية كما لامست مضامينها ومحتويات معارفها.
وهذا التحول الجاري على الأبنية والمضامين، عائد إلى حركة العلوم وكيفيات
تولدها وهيئات تراثها.

ولما كان التفسير علماً من العلوم له قواعد ومبادئ، أدرك ما أدرك صوب
العلوم في الثقافة العربية الإسلامية، فجرى عليه التحويل وانطبع بمظاهر التبدل.
ويجلى ذلك ما طرأ على النمكر التفسيرية الإسلامي من قضايا لم تكن موجودة فيه
قبل، مثل اشتغال المفسر بباطن النص وغوره واعتبار معانيه معصورة في الأبنية
الحاملة لها التي لا يحابه عليها الضامات، سوى عمل تأويلي يشرب مجازاته الكلام
ويجلى حوافي الخطاب.

وهذا الوعي الطارئ على الفكر الإسلامي، ازدهر بمفعول الدراسات
الإعجازية والتشريح البلاغية التي وقعت في النص القرآني على علامات أشارت إلى
نصه المعنوي وسجته الشكني وعلمه التأثيري⁽³⁾ وما يحدث عن تلك التناظرات،

⁽³⁾ عن أثر التناظرات البلاغية في الدراسات الإعجازية، راجع في ذلك، صندوق (محدثها)،
للتكثير البلاغي عند العرب، أسسه ونصّره إلى الفرد السندس (مشروع لرمه)، (مراجع
ماتر)، وخاصة حديثه عن عوامل شدة البلاغة العربية، ص 29-87، راء ذلك لعموم في
جسلة من الترواعد، موزده كما أوردده المؤلف ساعاً، (الشعر - القرن - بعيد عنه -
أشبه ما تعلمت والتعليم - المؤثرات الأحيية)، وقد بدأ القرن في مركز هذه حرم
أنهي ما تعلمت في ملاد علم البلاغة العربية، بشرادون بها نصه وينمكون من حلال
لواعدها، الفأليل على إعجازه وهو ما قصي أن تكون، قصة الإعجاز في صوره مستر
الاصحاح المسوّء، (صندوق، ص 35) كما يقع المورده، تصيل هذه سجل في سن
غديمه، إلى المرحدي (عبد القاهر) من حلال كده، دلائل الإعجاز، در السمر.

من قسم حماحية تثت الإيمان وتضمن التيقين بخصوصية النفس وتغرد جسمه.

إن القول الذي يحدث في ألبية العلوم ومصامبها، مأنه حاجة التفاهة إلى ملك التحولات وحاجة العلوم إلى تلك استدلالات، حتى يقع التوافق بين مطالب الجمهور من جهة - وهي مطالب متعذدة، متبدلة بقصي بها الطارئ وتغيرها الضرورة - وبين طيبة العلماء الذين صمروا وألفوا، بمفعول أشراف مرسوعة وانتصاهات ذاتة تجتمع وتفرق، تناصر وتتنازع، حيث يكون حاصل التوافق بين الطرفين المولقات والتشائيف.

وكما كان التفسير عندما انتهى إلى الطبري في أوائل القرن الثالث، مهراً فريداً ذا دكان ودلوسب، فقد انصب إلى بحر خضم حباب فامتزج بسانه ونشر من عناصره وصفا إليه من زبده وتظهر لديه من ركابه ورواسبه⁽⁴⁾، خلص التفسير النظري/التفسير بالزاي مع الزمخشري المعتزلي، إلى قواعد وتجريدات دلت عليه وسنته، فاستقام في الحضارة العربية الإسلامية، لوناً تفسيرياً ترجم تحول هذا الفكر وتغير معدنه من فكر نقل مأسور بالزواية إلى فكر عقلي مشغول بالدراسة المبينة على قاعدة التفجير العقلي والفخريع النظري، الذي يراتب بين الأنظمة التأويلية مرآة منطقية لا يثبت فعلها إلا إذا ربيحت آلة العقل ذلك وأجزته.

ويطلق التفسير بالزاي «على الاعتقاد وعلى الاجتهاد وعلى القياس ومه أصحاب الزاي أي أصحاب القياس (...) والمراد بالزاي هنا الاجتهاد»⁽⁵⁾، بهذا الحد الذي يعلقه الذهبي بالتفسير النظري يعادل بين التفسير بالزاي وأصل الاجتهاد باعتباره عتبة أولى من عتبات الظفر بالمعنى من جهة كونه طلب المنشر/المؤول بشده ويتوق إليه.

ولكن هذا الاعتبار يسلن مقتضى لا يرد صريحاً مداره على أن اللول التفسيرية العقلية لا اجتهد فيه ولا تأووس وهذا التفني يؤله مبدأ التخاليف بين

⁽⁴⁾ القاهرة، ط 5/ 1372 هـ وكذلك كتابه، أسرار هبلاحة، تحقيق هـ. دشر، إستانول، 1954

⁽⁵⁾ ابن عاتور (محمد الحاصل)، التفسير ورجاله، (مجمع سائر)، ص 39

⁽⁶⁾ النعمي (محمد حبيب)، التفسير والمفسرون، (مجمع سائر)، ص 253

مداعب التفسيرية وهو مبدأ يسبب الحطاب إلى دائرة اسحاج ويعلقه بمحاله. وبكى التورية السخنة التي يقضي بها مناهج النظر المتناسك. تسمى أن تكون الملائكة عاصر الفكر وروافده، متقاطعة بل متعادلة تناس فيها الحركات ولا تنقلص. بطرق ولا تتجالي، تتوخد ولا تشرق.

١١- التفسير النظري ومظاهر الخروج عن سنن الآثار وسموت النقل

لقد قدما مرفوعاً أن التفسير النظري قام في أساسه على مراجعة ما بناه النصير (النظري) الأثري من سنن تفسيرية وعضوابط تأويلية تستند في جرحها إلى سعة (شلف رجلاً وأقوالاً) وهذه المراجعة فقت بتشديد شعرات الفهم وتعبير موجهات التأويل التي صار بموجبها النص المفسر، نصاً خاصاً لعضوابط تأويلية يجبرها السياق النصي المرتب من نظم بلاغية ونحوية ودلالية، لا يحصل محلاً حركياً ظاهراً، بل يحمل محلاً مجازياً باطنياً يكثر معناها ويضع مائد التأويل على إمكانات كانت مع التفسير الأثري حراماً لا يطرق ووهماً لا يتحبل.

وقد ساعد على إنجاز هذا التحول ما وصلت إليه العلوم البلاغية من قُرى، احتل بحث المجاز فيها مكانة صار بمقتضاها المعنى لا يُحمل على ظاهر معنوم بل على باطن مكتون لا ينجلي إلا في حال عادر فيها مفسر النص العتبات القريبة وانخرط في عالم الممكن والمحتمل^(٦).

فيعد أن كانت الحقيقة محصورة داخل أسبجة تمزلقها وتعد حيثتها، صارت كيان متعده الوجوه، كثير السمات، وهذا الأمر جعل أهل الظاهر من المفسرين، يبترون جماعة النظر خارجين مارقين، مفسدين عجزيين، كسروا السُمت ودكوا

(٦) من تلك الأسس والعضوابط التي يتسم بها كل من المنهج التفسيري الأثري والمنهج التفسيري النظري، راجع، ابن عاشور (مبحث القاص)، (مرجع سابق) وخاصة حديثه عن التفسير بالمأثور، ص 23-45، وحديثه عن ابن الحارثي إلى المعثرة، ص 49-54 وكذلك حديثه عن ابن عبد الظاهر إلى الزمخشري وابن عطية، ص 57-61 والعودة إلى كل هذه المواضع سينتف الغارئ على ما كان يحتض به كل من المنهج التفسيري من أسس ومبادئ تحفظ باختلاف التأويل والتأويل يتأين بناس النصير.

(٧) عن مفهوم المحار في اسحاج العربي الإسلامي القديم ودوره في توجيه حركة التأويل والنظر إلى العالم، راجع في ذلك

الحصول المحضة التي بناها الأسلاف ورثناها الأشراب وهو ما بدأ نعارضه ببر
افتراضين منذ وحاشي^(١).

وهذا التعارض هو مدحنا وسحن مشمولون في هذا الكتاب بالحجاج مستقاً
جوازاً من التحالف وابتداءً أمره من التعارض، بقوى أو يحمت بنفي أو بنسب،
لهم ثوابين استعمال الخطاب التفسيري الإسلامي من داخل النظام لا من خارجه.
وهذا المهم بما هو عتبة من عتبات العمل التأويلي الحي، بقودنا - إن استفهم أمره
والتأملت مراحل - إلى الوقوف على ترابيزات الفكر الإسلامي دوائر ومجالات،
الوفاً وأطفاً، كما بقودنا إلى الوقوف على ثغافاته وتمايزاته، وهذا الأمر مسالك
بلوغه، مفرونة باختبار النصوص بما هي خطابات دالة على الظواهر وعلامات
شاهدة على الأفضى والملازمات.

وكما مارسنا مبدأ الاختبار على المجري الأثري نمارسه على المجري
التقري، حتى يستقيم برهاننا ويقوى دليلنا، على ما نصادر عليه من الأحكام
التأويلية والقوانين الخطابية التي ينسج بها كل مجري تفسيري. ولنن سيلاحظ قارئ
بعثنا هذا، ثمالاً هيكلياً في أشكال تنظيم مادة الفصول، فإنه واجد الخللان
مضمونياً بصير بقتضاه كل فصل قائماً برأسه مفيداً لمعناه.

وقد جئنا إلى ذلك هاجس توحيد السؤال الوصفي الذي حسب أنفسنا حلقاً

^١ - منصور (حبر)، الضوء الفني في فترات التقدي واللافي عند العرب، مركز تحفي
لعمري، بيروت، 1992/3 وحضة حبيبته من المعهود لاشعرا، في طبع نزيهه،
ص 204-221.

- منصور، حشوي، التشكيك البلاغي، (مصرية سحر) وحضة حبيبته من المعهود لاشعرا،
والشعرا، ص 204-221.

- نزيهه (حبر)، لا نجد القسري في التشكيك، حاسة في قضية الشعر في فترات حدة
الشعيرة من شعور شعيرة وشعيرة، ص 204-221 وحضة حبيبته من المعهود لاشعرا،
ص 204-221.

^٢ - نزيهه (حبر)، لا نجد القسري في التشكيك، حاسة في قضية الشعر في فترات حدة
الشعيرة من شعور شعيرة وشعيرة، ص 204-221 وحضة حبيبته من المعهود لاشعرا،
ص 204-221.

وهي واحتمال، محيرة وسفوفة، كي لا يحتل التصور ولا تصطرب الآن ويدرك
نفس ذلك ما قدر له سلفاً. دقة العرص وصرامة البسط وهما طبعنا في هذا
ناب الثاني باعتباره باماً مركزياً في طرحنا، تمكك داخله الطم الحجابية
والاستراتيجيات الخطابية التي كان يصرفها المنسرون المسلمون، يلقون هواسهم
في كتف المعنى وتجليه سداً، على الصن انقراي محترماً وبارة من مظهر الأول
وابه هذه.

III - الحجاج في الكشف: أطره ومنطلقاته وتقنياته واستراتيجياته

لقد قدمنا في الفصل المنطقي جزأ المفاهيم التي يتفهم بها الفرس
الحجائي، نقدمها عمداً فيه إلى التفصيل والتفريع نظراً إلى وجب ضرورية أن
يكون فصل الكتاب الأول قاعدة عليها نبني الفصول التالية ومثالاً نهتدي به الأفعال
للألفة. وهذا الضيق سيحذر القارئ من هاجس المطالبة كل مرة بسط المفاهيم
وتعقيد التصورات النظرية التي لها بحقل الحجاج صلات.

ولما كان الأمر على ما هو عليه، سيكون انشغالنا بالحجاج في الكشف
نفسه نكشف لا انشغال تفصيل، نرصد أطره ونقف على منطلقاته ونعتمد تقنيته
وشؤون استراتيجياته، حتى يحصل لنا في آخر هذا الفصل م به بقية الشرح بين
نحى تحسيري الأثرية ونسحق تحسيري نظري.

وقد تشعب بين تحسيري. بعد عنه موقف تويي يصعد عن نبحث
عن نبحث نبحث. بلصبي رصده نبحثات شككية وشذلات نصحوية في عكر
عوي (سلامي حدة وهو. دسر تحسيري حدة وهو محصر بدنه بعد به
م رادة سوز محرم دسر دسر. سعه نكروفا ونكروفاة ويصعب شذله^{٢٤}

٢٤ - وهذا هو الحجاج في الكشف...
٢٥ - وهذا هو الحجاج في الكشف...
٢٦ - وهذا هو الحجاج في الكشف...
٢٧ - وهذا هو الحجاج في الكشف...

تحريرة تجريدها: فقال قلت (...) قلت. ٩. وهي بنية يتلوه فيه مشا.
لرمشني القائل مع أفاق انتظار الجمهور بشرط وطلب. بنو وجد.

والنية التشارطة التي تحردها فقال قلت (...) قلت. ١٠. تحسب حمة
تلا. بعده أن الترمشني يرمي إلى معرفة الجمهور معرفة جمع الجمع
لترشي القائل على أن يميل إلى التمرن وكشف حمة سوزة. حمة. متحدث مع
جمع الجمهور. متوقف مع مكنة^{١١}.

في تشعل الترمشني بالجمهور = معرفة مقونة معرفة بشرط الجمع
بمعنى حيث^{١٢} ١١. تشعل تشع صبع في لكشف كثيرة. تترت
وتنزل^{١٣} تشعلت عهد فعد وكثر يكثر حمة في تشكت ثلاثة ثلاثة.

١٢. لإجه بنه ونحوه. الملهة^{١٤} وهذه خفية حمة في س. التشع من
فعل ترمب. تشعل تشعلت معونة. حمة في س. تشع إلى

١٣. في ترمش الجمهور مع علة حجب الجمع. رجع جود ونيل. رجع س.

١٤. وحمة لجمع الجمهور من *rechercher à l'acheteur* من *rechercher*.

١٥. رجع في تش جود. س. رجع س. وحمة حبة في *l'acheteur* من *rechercher*.

rechercher de l'acheteur من *rechercher*.

١٦. وهو تشعل الترمشني = حمة. حمة في تشعل حمة لرمش من حمة
حمة في التشع = حمة من حمة وحمة في تشعل وحمة في تشعل
حمة في تشعل حمة.

١٧. حمة في تشعل حمة في تشعل حمة. ٩. تشعل. حمة.

١٨. حمة في تشعل حمة في تشعل حمة. س. حمة. حمة في تشعل حمة في تشعل حمة.

١٩. حمة في تشعل حمة في تشعل حمة. حمة في تشعل حمة في تشعل حمة.

٢٠. حمة في تشعل حمة في تشعل حمة. حمة في تشعل حمة في تشعل حمة.

٢١. حمة في تشعل حمة في تشعل حمة.

٢٢. لا يكاد يفر حمة حمة في تشعل حمة في تشعل حمة. لا في تشعل حمة.

٢٣. حمة في تشعل حمة في تشعل حمة. حمة في تشعل حمة في تشعل حمة.

٢٤. حمة في تشعل حمة في تشعل حمة. حمة في تشعل حمة في تشعل حمة.

٢٥. حمة في تشعل حمة في تشعل حمة.

جلالة المقال ورقعة العلم المقدم. والأمر بالعلم فيه نوع من الإصرار المقاصدي الدائر أساساً على التفاصيل في درجات العلم بين الأمر والمأمور الأمر فاعل والمأمور متفعل يتقبل مواضع العلم تقبيل من أذعت ملكة قلبه وأمت مدارك عقله بسلطان القائل الذي رسم مكانته من خلال جملة من الأوصاف وجمع من الحصال، صارت في عقول المتقبلين حقائق لا تجادل ومصادرات لا تبكت⁽¹⁷⁾.

♦ الإدراج والحشر: «... ألا ترى...»⁽¹⁸⁾

إنّ منتهى الغاية في الججاج، إدراج الجمهور وحشره في مقاصد المحتاج ومراميهِ⁽¹⁹⁾، لذلك تشغل الزمخشري وهو المنافع بأوله العقلي الذي يروم من

وما نلاحظه أنّ هذين الموصفين اللذين وردت فيهما صيغة «اعلم» أنّي يتولد عنها صلات قوليان، هما الإبه والتبني، هما موضعان وردا في أول تفسير وهو ما يشهد أنّ لهذه الضيغة دوراً حجاجي يقضي بحشر الجمهور في دورة الكلام وحمله بنسج ما يلقى على سمعه وما يسط على عقله، يؤمن بتعاليمه ويعمل بهديه.

(17) يصنع «مالك العلم» والعرف بأحواله ودقائقه، لنفسه صورة يهر به حصمه ويأزر بها خصمه وقد بدأ هذا الأمر في قول الزمخشري «ولقد رأيت إخواننا في الذبح من أصل اللفظ الناجية الحولية الجامعين بين علم العرب والأصول الدينية، كلما رجعوا إلني في تفسير آية أهرزت لهم بعض الحقائق من الحجب، ألفاصوا في الاستحسان والتعجب واستعبروا شوقاً إلى مصف يفسر آخرها من ذلك حتى اجتمعوا إلني مقترحين أن أملي عليهم (الكشف عن حقائق التزويل وعبود الأكويل في وجوه التأويل) فاستعفيت، فأبوا إلا الشراجمة والاستغناء بعضهم التبر وعصاه العدل والتوحيد والذي حدثني على الاستعفاء على عصب أنهم ظنوا ما الإجابة إليه علي واجبة، لأنّ المخوض فيه كعرض العين ما أرى عليه الزمان من رثانة أحواله ورككة وجدله وتناصرهم عن أدنى عدد هذا العلم...» نفسه، ص 8.

(18) ثمّ أورد الزمخشري هذه الضيغة في أول تفسيره، إذ يقول: «ألا ترى أنّ هذه الحروف أسماء لما يلفظ بها...» نفسه ص 31، ويراد تلك الضيغة أول التفسير دائر على إصباح محب على قصد نفي إدراج الجمهور وحشره في التصورات التأويلية التي سوي الزمخشري سامداً، حتى تشب وتستقر، حقائق لا تجادل وعقائد لا تبكت.

(19) راجع هذه الفكرة صخر مؤلف بيرلماز وثينكا (مرجع سابق) وحاصله حديثهما عن (Adaptation de l'orateur à l'auditeur)، إذ يوردان، لسبب هذا الأمر إدراج الجمهور وحشره في مقاصد المحتاج ومراميهِ العول التالي.

«Mais aucun orateur, pas même l'orateur sacré ne peut négliger cet effort d'adaptation à l'auditeur», p. 31-32

حلال استدلال العقائد الطاهرة التي عدّها واقفة من النصّ على محيط معناه، بفائدة ما طمّحت على محاربة الكلام وتهتك ستر حياته، وذلك من خلال محاكاة الجمهور - تعلم يحمل على ثقافته وبالزّواية والزّوايا، يدعى إلى التّوسّل بهما اعتباراً ونصراً، مستكشفاً ومشاهدة. وهذا كلّ داخل في مسار حجاجي رسم الزّمخشري مسالكه وإقام وعائمه، منتهى أمره تمكين جملة من المبادئ الاعتزالية التي ورثها من فرقته والسيّما من جماعته⁽²⁰⁾ وادّعى نجاعتها في الاستبصار بمعاني النصّ القرآني التي هي معاني غريبة لا يصلها كلّ ذي علم إلا إذا ارتاض بنكت منه لا تنأى من جهة الإرسال والبسط، بل تنأى من جهة الاصطفاء والتّفصيل. وهذا النّصّور أمداً بسلامع منه، قول الزّمخشري وشي به آخر خطبته على تفسيره، إذ يقول: «وكان يقدر نعمه (الكشاف) في أكثر من ثلاثين سنة وماهي إلا آية من آيات هذا البيت المحرم، وبركة أفيضت عليّ من بركات هذا الحرم المعظم. أسأل الله أن يجعل ما نعت فيه سبباً ينجيّني، ونوراً لي على الضّراط يسعى بين يديّ ويسميني، ونعم مسؤول...»⁽²¹⁾

هذا المقال يجعل الكشاف مئة من الله وأعطية من أعطياته سهل خروجه وزقّي تمامه، حتّى استفاد في ظرف وجير لم يكن مناحاً قبل. وهذا الاعتبار التقديسيّ الذي يخرج بمقتضاه الكتاب عن أصله الماديّ ليتصل بأصل آخر جوهرانيّ إلهي، يصبّ على الكشاف مسحة سحرية مفارقة وصفة إلهية متعالية،

(20) الصّادق الاعتزالية التي يرسي الزّمخشري إلى تمكينها في كليات جمهوره، هي الأصول الخمسة (التّوحيد والمعدّل والوحد والوحد - المعرلة بين المعتزليين - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، باعتبارها أصولاً يتنوّم بها فكروهم وتأسّس عليها تصوّراتهم، لذلك اعتبرها شعور مقنّماً إيمانياً إذ يقول: «لقد أسّس المعرلة بأصولهم الخمسة وما نزع عنها من آراء وجعلوا منها القاعدة والأساس الذي تطلق منه كلّ محاوراتهم ومعاملاتهم مع النّصوص سواء كانت قرآناً أو سنة...» (عليّ انشائيّ وأبو لسان حسّ وعبد المجيد البخاريّ - المعرلة بين الفكر والعمل، الشركة النّورية للنّشر، ط2/ 1986، ص101) واعتبرها العصر الآخر - مدحلاً لتحديد المظنومة الاعتزالية والوقوف على أبعاد تلك الأصول الخمسة فلسفياً وأنطولوجياً وأكسيولوجياً، (راجع في ذلك مسبة (مقدار معرفة)، علم الكلام والفلسفة، دار الجيوب للنّشر، تونس، 1995 وحاضرة حديثه عن «المسألة الأصوليّة خمسة من حلال شرحها للقاصي عد الحجار المعتزليّ»، ص21-39.

(21) الكشاف، ج1، ص9

نجعل الجمهور المتقبل خاصاً كان أم كونيّاً جمهوراً مدعاً مطيعاً لا يجادل حقائق الكتاب ما دام مصدرها إلهياً وسبعها عذوباً، فكان الرّمحشريّ وهو الحارثي وراء إثبات ما أمده له مخزنه من أنّ الكشف في تمامه من بركة المكان المقدّس (مكة) ونصحات الزوج المجزء (الله)⁽²²²⁾، بوم تحصين كتابه من معبة الطعن والتشكيك اللذين قد يجاهر بهما الخصم ذو العقيدة المساونة والرأي المحالف. وهذا الأمر سنعود إلى بيانه ضمن استطلاقات الجنباجية، عندما نصل الكلام ببيان جنباجية المقدمات التي يبنى عليها المحاجّ مثله ويفتح بها مجاله.

ولم يكتب الرّمحشريّ - وهو العامل على تحصين كتابه بمختلف الأسباب ومتبين الضمانات التي تنزهه وترفع شأنه حتى يصبر حنّة على وثاقة التفرّيع وعلمة على قوة التأويل الذي يمنح أصوله من المنافع المحكمة (البركات الإلهية والتجليات القدسية)، يترجم أصواتها ويبلغ حقائقها - بجعل مطالب الأفاضل من «الفرقة الناجية العدلية» صفة يكتي بها على المعتزلة، فرقة وجماعته طالبوه قلبي الطّلب وكان أجزاء كتاب الكشف من حقائق غوامض التّزويل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل⁽²²³⁾ بل أضاف إلى ذلك سنداً أزر السند الأوّل وقوّاه فأنشأ عنه تمام انكشاف في أوجز ظرف وعلى أحسن حال من التّمام والاستواء، وهو ما يخترل مآتي اكتاب وأسبابه في مائتين اثنين بارزين:

1 - المآتي الأوّل: إلهي، قدسي (البركة والتعظيم).

(222) يبدو هذا الأمر في قول الرّمحشريّ «قلت: قد ضاقت على المستعصي الجبل وعجت به السيل، ورأيتني قد أسطت سبي السرى وتلغف الشرى، ونامزت العشر التي سقها العرب دفقة الزّفاف، فأخذت في طريقة أحصر من الأولى مع صمان الكثير من القوائد والمحص عن الشرائر، ووقفت له وسدّ، ففرغ منه في مقدار مدة أبي بكر الضديق رضي الله عنه وكان يقدر تمامه في أكثر من ثلاثين سنة وماهي إلا آية من آيات هذا الملك المحرم وبركة أخصت عليّ من بركات هذا الحرم العظيم»، ع، ص 8-9.

(223) يبدو هذا الاعتبار الذي بدا فاعلاً في إنشاء الكشف، في القول التالي «ولقد رأيت إحساناً في الدّين من أناسل العنة الناحية العدلية الجامعين بين علم العربية والأصول الدّيب، كلد رجعوا إليّ في تفسير آية فأوردت لهم بعض الحقائق من المحجب، أماصوا في الاستحسان والتعجب واستعبروا شوقاً إلى مصف يصنّ أطرافاً من ذلك، حتى استمعوا إليّ، مصرحين أن ألمني عليهم «الكشف عن حقائق التّزويل وعيون الأقاويل في وجوه انواريل»، ع، ص 8.

2- فماتى الثاني: بشرى، مذهبي «نصرة المذهب وأمر الجماعة».

وبهذا يحصل صهر الإلهي القدسي مع البشري المذهبي، فيحدث عن ذلك ميلاد لكتاب ونشأته، فيتوثق مآثاه وتردوح وطاقفه ويقوى سلطانه لدى الجمهور المستغل، يزمس بتخريبه ويدافع عن تأويله الذي ادعى صاحبه فيه تحلية الفواصر من الحقائق وكشفها، حتى تبين وتظهر علامات على عمق المقصد وأمارات على قوة البرهان⁽²⁴⁾.

إن هذه العلامات التي جعلينا هياكلها من النص، غايتها تحصيل طاعة الجمهور وإدراك إذعان مفاكاته، حتى يستطيع الزمخشري محتاجاً أن يبلغ أفكاره ويضع بمراميه باعتبارهما غايتين من غايات المحاج، يصل إليهما قصد ونيت عبيهما أهدافه⁽²⁵⁾.

(24) طبعه، «فأبروت بعض الحقائق من الحجب...» ص 8.

(25) لقد أولى كل من بيرلمان وبتكا في مصنفهما، هذا السدأ، يعني تحصيل طاعة الجمهور وتجهيز إذعانه، حتى يكون الخطاب الملقي على كيان، ناجماً نافلاً، مكنة لك عبيها، بعض الشواهد يوردها بعضها، حتى لا تصعب دلتها ولا تفقد سلامتها.

«Pour qu'il y ait argumentation, il faut que, à un moment donné, une communauté des esprits effective se réalise. Il faut que l'on soit d'accord, tout d'abord et en principe, sur la formation de cette communauté intellectuelle et, ensuite, sur le fait de débattre ensemble une question déterminée: or, cela ne va malheureusement de soi.»
Traité de l'argumentation, p. 18.

«Il faut, en effet, pour argumenter, attacher du prix à l'adhésion de son interlocuteur, à son consentement, à son concours mental», Ibid, p. 20-21.

«Le grand orateur, celui qui a prise sur autrui, paraît animé par l'esprit même de son auditeur», Ibid, p. 31.

«Il n'y a qu'une règle en cette matière, qui est l'adaptation du discours à l'auditeur, quel qu'il soit. Le fond et la forme de certains arguments, appropriés à certaines circonstances, peuvent paraître ridicules dans l'autre», Ibid, p. 33.

إن هذه الشواهد وغيرها التي نجد لها أشاعاً كثيرة في مصنف بيرلمان وبتكا، نرى حجة الخطاب المحاجي إلى التوافق الذي يجب أن يحصل بين باث الخطاب ومستمعه. وكنت كأنا اتوافق بين الطرفين تائناً، كأنا تعود الخطاب أنتم، وكنت كأنا التوافق بين الطرفين تائناً، كأنا تعود الخطاب وسلطانه أقمص.

♦ الحوارية والتفاعل (26)

إن أحلى صيغة تترجم مدأى الحوارية Dialogisme والتفاعل L'interaction هي صيغة: «فإن قلت (...) قلت»، اسمحولة داخل بنية تشارطية، يقتضي تأويل معادها التحويي، تعليق ما يقضي به التركيب الشرطي المقدم على التواة للإسادية. تعديلاً تلازمياً يجعل المعنى الأول من أشراف المعنى الثاني والعكس صائب (27).

(26) لقد أثارت روث أموشي (مرجع سابق)، مشغل الحوارية في سياق حديثي من الجمهور الحد والتخصص، وقد ميرت في بحث هذا المشغل، بين صنفين من أصناف الجمهور.

- الجمهور الحاضر حضوراً مباشراً

- الجمهور الافتراضي / الخائب

وقد استلهمت هذا التصنيف من حد بيرلمان وتيتكا في مصطلحها، الجمهور، فالجمهور حسب تصورهما هو، «الجماعة التي يرسي الخطيب/ المحاضر إلى التأثير فيها من خلال العمل الحجاجي» (راجع ذلك حسن أموشي، ص 34، إذ تقول:

«Chaque orateur pense, d'une façon plus ou moins consciente, à ceux qu'il cherche à persuader et qui constituent l'auditoire auquel s'adressent ses discours».

إن هذين الصنفين من أصناف الجمهور (الجمهور الحاضر حضوراً مباشراً والجمهور الخائب/ الافتراضي، يتبع كل منهما جأً خطيباً ومطاً حجاجياً، إذ إن صنف الجمهور الأول، يصنع نمطاً حجاجياً حوارياً DIALOGAL وأنا صنف الجمهور الثاني، يصنع نمطاً حجاجياً حوارياً DIALOGIQUE والفرق بينهما كم من في توفر مبدأ التفاعل L'interaction في نمط الحجاج التحويلي واعداده في نمط الحجاج الحوارية.

وهذا التمايز في نمط الحجاج المتبعين اشتاداً إلى مقولة الجمهور والمط أو التراض، هو الذي جعل «الركوني»، تصنف المتقبلين، طبقات أربعاً تستغل كل طبقت نمط حجاجي مخصوص ونوع من أنواع الجمهور مميز. فصنعت بذلك الاستقبال خمس طبقت خطيبية، اطقه الحوارية والطقه التحويلية، وقد هداها في ذلك مطق منظر قائم على مقولتي الواقع والافتراض في رسم الأجسام القولية وحد الأنماط الحجاجية، وحتى يكون كلامنا دقيقاً نورد ما ساقته «روث أموشي» في سياق حديثها عن هذه النصية، من خلال تشكك التالي:

DIALOGAL	1 - Present + «loquent» (échange oral quotidien)
	2 - Present + «non-loquent» (la conférence magistrale)
DIALOGIQUE	3 - Absent + «loquent» (la commun canon téléphonique)
	4 - Absent + «non-loquent» (dans la plupart des communications écrites)

(Ormoshans in Amosy, p. 35)

(27) للوقوف على مبحث الشرط وغوداً فلسفياً انطولوجياً يصير سمعنا الشرط، باعتباره *

محواز قول الزمخشري مشروط بمطلب القائل المحمول بصيغة «فإن قلت»، وهذا الاحتياط التركيبي الذي يتواتر وروده ويتكاثر أطرافه في الكتاب عامة وفي تفسير سورة المقرة خاصة⁽²⁸⁾، ليس محض إجراء شكلي لا دلالة له، بل هو

بينة نحوية بسيطة، وأحد من الزوائد المعاملة في إنشاء كون الكلام الذي يحدث المتكلم العامل، واجمع محض صلاح الذين الشريف، الشرط وإنشاء التصوي لمكون - بحث في الأسس البسيطة المولدة للأبوية والذلات، (مرجع سابق).

إن البينة القائمة على الشرط باعتبارها بنية بسيطة تولد بمفعول قانون افتقار، ضرباً من القاعل ونوعاً من التعامل بين السماع والسمجوع وهو ما ينشأ عنه تشكيل دلالي وتركيب معنوي. يجعل قول القائل استجابة لطلب السامع، وفي ذلك إغمار استراتيجي حاصل أمره أن الأفكار التي يرمي السامع إلى تمكينها في كينونات الجمجوع، هي بمثابة المطلب الاختياري وليست من قبيل الإغلاء الإيجاري. ومن ثمة تخرج البينة المعززة من حيث هي بينة بسيطة من دائرة الضمت الذي تحريره الأبوية، قبل تحريكها من لعد المتكلم/العامل، إلى دائرة الإنشاء والإحداث، إنشاء السمكات الدلالية وإفتراس الجوزات الاستراتيجية.

الأشلة على تحك هذه بنية هي حساب الزمخشري القاري، دونها العد، لأطرافها وكثافة حضورها، ورغم تلك الحقيقة، فإنها سورة بعضاً منها، حتى بقوى الزعم ويتنقن الظنير. - إن قلت - فله فخذ تسهجن بما أخره ألف منها مقصوداً، فلنا أعرب مذ، فقال هذه باء، وباء، وهذه. وذنت حيل أن وزانها وزان قولك، «لأ مقصورة»، فإذا جعلتها إسماً مدود، قلقت كست ٢٤؟ فت هذا التخييل يضمحل بما لحصته من الذليل، والنسب في أن فطرت متفردة ومذت حين منها الإعراب...، الكشاف، ج:١، ص ١١.

- إن قلت: ما هذه الضمة، أوادة، بياناً وكشفاً للمفتين؟ أم مسرودة مع المتين تقيد غير مائدة؟ أم جاءت عن سبيل المدح والثناء وكصفاً لله الجارية عليه تمجيداً؟ قلت - - يحتمل أن ترد على طريق البيان والكشف، لانتقالها على ما أنت عليه حال المتين من فعل الحيات وترك البينات...، نفس، ص ٤٨.

- إن قلت: هلأ بيئ لهم تلك المصالح؟ قلت: كفى العباد، أن يعلموا أن أعمال الله كلها حسنة وحكمة، وإن عني عليهم وجه الحسن والحكمة...، نفس، ص ١٢٩.

- إن قلت فقد ثبت قولهم: عما أثره إذا محاه وأزاله فهلأ جعلت معاد: من محي ل من أحبه شيء؟ عبارة قلقة في مكانها، والعفو في باب الجبايات عبارة متداولة مشهورة في الكتاب والسنة واستعمال الناس، فلا يعدل عنها إلى أخرى قلقة نائية عن مكانها، ودرى كثيراً من يتعاطى هذا العلم بجنون - إذا أعصل عليه تحريج وجه الشكل من كلام الله - عن احتراع لغة وأدعاء عن العرب ما لا تعرفه، وهذه جرة يستعاض بها منها...، نفس، ص ٢٢٠.

- إن قلت: هلأ قيل: يترنص ثلاثة قروء، كما قيل تربص أربعة أشهر؟ وما معنى ذكر الأنفس؟ قلت - في ذكر الأنفس تهيج لهم عن الترنص وريادة معن، لأن فيه

اختيار وعى الترمخشري مقاصده وترسم غاياته، إذ إن السية القائمة على السؤال والجواب، سية لها في الثقافة الإسلامية، تاريخ صارت بمقتضاه ستة من سر سد الأساقى المعرفية والنظم الفكرية⁽²⁹⁾.

ما يستكمه من فحملته على أن يترنص، وذلك أن أنص الساء طوامع إلى الزجاء، فامرنا أن يحمز ويحليها على الطرح ويحبرها على الترنص، والقروء، جمع قرء أو قرء، وهو الجفض، ٢٠٠، نفسه، ص 267.

- «وإن قلت: لم شرط السفر في الانتهان ولا يختص به سفر دون حصر وقد رعن رسول الله صلى الله عليه وسلم درعه في غير سفر، قلت: ليس العرض تحوير الانتهان في السفر خاصة، ولكن السفر لما كان مظنة لإعواز الكتب والإشهاد، أمر على سبل الإرشاد إلى حفظ المال من كان على سفر بأن يقسم الترتيق بالانتهان مقام استوفى بالكتب والإشهاد، ١٠، نفسه، ص 323.

(29) للوقوف على علة البنية القائمة على السؤال والجواب وتأصلها في الثقافة العربية الإسلامية ووظيفتها في بناء الأساقى السعوية والنظم الفكرية، راجع الذيرسي (مرحات)، منزلة مجالس العلم ووظائفها في إنتاج المعرفة في أسيطة الثقافة العربية الإسلامية، أديكرب للنشر، تونس، 2001، وخاصة الفصل الثالث «خصائص ثقافة المجالس العلمية وأبنية أظنيتها»، ص 110-128، إذ يقول في بوب «خصائص ثقافة المجالس العلمية وتوظيفاتها»، «إنشأ على ذلك أن يكون خطاب السؤال والجواب مشابهة أخرى - حركية على الأقل - إلى لغة شيء، من الترابط بين عناصر الكلام وإلى شيء من ضعف الهندسك في صرح القول من جهة ودقة التنظيم زمن إنجاز القول، وسكن القول إلى على قدر لتجيد أو التقرب بين ومن القول وزمن الكتابة تصيل أو تنسج - إن كثيراً أو قليلاً -، حدود التلاقي بين الشغل والمجيب ما دامت الكتابة في حال الثقافة التلازم أو التماثل بين السؤال والجواب، مشغراً من مظاهير حوار المكتوب مع المقول يحضخ لخصائص مذكاة الحنط وعرايط التلبيه وأقواته، فضلاً عن مدى استعداد المظلي ولأبلة بهمة، ١٠، ص 111.

ولتزيد الشرح بامتدادات هذا المشغل في الفكر الغربي، لسابقاً وتداركاً وفلسفياً، راجع المؤلفات التالية:

«La question, (sous la direction de Orecchioni) (Catherine Kerbrat)), Publications de l'U R A 1347 «Groupe de recherches sur les interactions conversationnelles», CNRS Université Lyon 2, P U L, 1991.

ويراجع من هذا الكتاب الجماعي، مقدمة ألني صاعقت أركيوني نفسها، ص 5-37 وخاصة حديثها عن الأعمال «للعونه ألني ترشح بها السية القائمة على السؤال، إذ تقول:

«Une précision tout d'abord, l'objet qu'il s'agit ici de définir, c'est non pas une structure formelle (la phase interrogative), mais un acte de langage particulier 'l'acte de question', p. 12

وهذه البنية لها في مقامها المحصوص وظائف حجاجية ترشح عنها وتولد منها، مدارها على جعل العلاقة بين المُحاجَّ بِأَنَّهُ الخطاب، مفعلاً له وبين المحجَّج مستقبل الخطاب، مفعلاً به، علاقة تَحَاوُريَّة⁽³⁰⁾ وهذا التعلُّق الذي يصنع الخطاب بين الطرفين، يتيح عنه ضرب من التفاعل يجعل مقال المحجَّج، شرطاً لأفعال المحجَّج باعتبار الأفعال، ترجيحاً بنفس درجة الترفُّع في المسار الحجاجي يصيب الغايات ويدرك المقاصد⁽³¹⁾ وحتى نجعل كلامنا أكثر بياناً وأمكن حجة، للوقوف على ما يحدثه المبدأ التَحَاوُري من تفاعل بين المحاج والمجج وما يجم من ذلك من قيم حجاجية تمكن المقاصد وترشِّح الأطروحات بفتحة بتاعتها الجمهور ويعتقد في صحتها المتقبل، نتخل من تفسير سورة مثلاً نوره يفض لتحلل طرائق انتظام بناء وأشكال تولد العلاقات التفاعلية بين أطرافه:

وكذلك مقالة Christian Plantin التي عنوانها Question Argumentation Réponse، p. 63-85.

- Belnap (N.D.), Steel (T.), *The logic of questions and answers*, New Haven, London, Yale Univ. Press, 1976.
- Oron (G M.), *How to get people to do things with words, the imperative question?*, in Cole Morgan (eds.), 1975, p. 107-141
- Hintikka (J.), *the semantics of questions and the questions of semantics*, Amsterdam, North Holland, 1976.

(30) إذ للبنية اللغوية في سياق الخطاب الحجاجي أفعالاً حجاجية، ولما كانت بنية السؤال والجواب، بنية لغوية كان لها فعل ونجم عنها أثر، نصي حصول التَحَاوُري بين البات والمقبل وهو شرط من أشرطة تحقق سجاعة القول وتوالتية الخطاب.

(31) إذ لأفعال الجمهور بالخطاب يقاس به مدى توفُّق المحاج في رسم مسار قوله وتوجيه مسالك خطابه، فإذا حصل الانفعال/التوافق كان الاحتياج حاجماً وفاعلاً، وإلا لم يحصل ذلك كان الاحتياج فاشلاً مسترباً، لذلك يتوسل بالي الخطاب الحجاجي بكلِّ صور الفعل اللغوي يعبرها وتُشَدِّها، حتى يحقق متعاده ويحرر مفعله.

والنية القائمة على السؤال والجواب: «ما ن قلت . . . قلت» . . . بنية تنكُّر الزمخشري وهو يوضحها ويصرفها من حجارة التواضع بينه بآثاً، وبين الجمهور، مفعلاً . . . ويحرر التواضع جعل الخطاب حاصلاً مشتركاً بين الطرفين: السائل والمجيب، تمهيداً لهذه النصبة وغيرها، دافع تشبُّه ٧ حصراً

Gruetouz (Suzanne), *Le Dialogue*, P U F, Paris, 1992

وردت معالجة مسحت الحوار، باعتباره روح الكلام ومعقد الكلم وكذلك من جهة كونها حساً دنيواً وروحاً أدبياً، له شعرية الحاشية وإشابة المعردة.

«... فإن قلت: قد تبين أنها أسماء لحروف المعجم، وأنها من قبيل المعربة، وأن سكون أحدها عد انهجاء لأجل الوقف فما وجه وقوعها على هذه الضورة، فواتح للسور؟ قلت فيه أوجه أحدها وعليه إطلاق الأكثر - أنها أسماء السور...»⁽³²⁾

هذا المثال الذي له في الكشف أشباه كثيرة ونظائر عديدة⁽³³⁾ ورد في سياق تأويل الزمخشري «آلة» الذي افتتحه بوثبات علم دعا المصنف إلى علمه وامصادرة عليه، إذ يقول «علم أن الألفاظ التي ينهض بها أسماء ومسماها بحروف المبسوطة التي منها ركبنا الكلم»، (الكشاف، ج 1، ص 30) فتمثيل الأول مصادرة على المطلوب، وما يتبع تلك المصادرة لا يعدو أن يكون سوى ترشيح لما صرد عليه وبيان تتوارد حججه العقائدية والمقامية حتى يحصل منه أمر الجمهور عقلاً وعاطفة يقتنع ويتيقن، يذعن ويسلم، لذلك استطعت الآية الحظانية التي منها تكون نسج الشاهد، انتظام تمام يفضي به كل حاصل تأويلي إلى حاصل آخر له علاقة بما صادر عليه المحتاج وما ثبت استقامته المصطنعة ووثاقته المعرفية وصرامته التحوية ومقبولته الشرعية⁽³⁴⁾.

(32) الكشف، ج 1، ص 18.

(33) تحصيلاً للبيان المطلوب ونسكناً للبرهان المذمور، ورد من تلك الأسماء بعضاً، ومن تلك الظاهر جماً، حتى تحصل الغاية ويلتزم المبتنى. من بيان أفراد تلك الظاهرة في تسمي الزمخشري سورة البقرة، مادة اعتبار وموضع تشاغل - وإن كنا ذكرنا أمثلة على أفراد تلك البنية، حينما اشتملنا تحليل دلالات تلك البنية في خطاب الزمخشري التأويلي - «فإن قلت: فكيف عد ما هو في حكم كلمة واحدة، أية؟ قلت: كما عد الزمخار وحده ومعهانان وحدها، أي على طريق التوقيف...»، نفسه، ص 41.

- أمثال قلت: ما الإبهام الضمير قلت: أن يعتقد الحق ويعرب عنه بلسانه ومصفاه بلسه، فمن أسهل بالاعتقاد - وإن شهد وعسى - فهو مائق ومن أحل بالشهادة فهو كافر ومن أحل بالعمل فهو غاشق...»، نفسه، ص 48.

- أمثال قلت: فكيف قبل صاحبه الله وألما وقع الجمع والتخريب على مسند واحد ومع باب المقدس أو المسند الحرام؟ قلت: لا بأس أن يجي، أنحكم هاتماً وإن كان السب حاشاً، كما يقول لمرأى صالحاً واحداً. ومن أقلم من أدى الفضل...»، نفسه، ص 179.

(34) إن اتفاق الحاصل لتأويلي، مع الأعراف والفوائد، أمر يجعله من قبيل المشهورات⁽³⁵⁾

إن تنظيم الآية الخطابية المكونة لسبح الشاهد تنظيم نداع، يعكس أصلاً من الأصول العقلية التي تنقاد بها تأويلات المعتزلة، يتمثل في جعل البراهين كلها، شامداً على معتقد استقام تمام معناه في عقل المؤول وبدت صفة ثابته في نفسه، الأمر الذي جعل بعض من اشتغل بالمعكر الاعتزالي، يعتبر تأويلات هذه البقرة تأويلات لا تتجاوز - رغم جرأة طرحها وشجاعة تصوراتها - تلك الأصول الخمسة التي عدها القداسي وحلل محمولاتها المحدثون⁽³⁸¹⁾ وهذا الأمر يجعل البراهين المعروضة شواهد على صفة زعم أعلم الزمخشري به مخاطبه إعلام أسر، يصير بمقتضاه الأمور كياناً مطيعاً لأنه استجمع للباط، صورة اكتملت علامات الجلال فيها وهو المصطفى المينجل الذي من الله عليه بالفرقة وحياء بالتفصيل، فأناح له إتمام الكشف في أوجز ظرف وعلى أحسن وجه من عنق

أني لا تختلف ليمها ولا يتعارض في شأنها. ولما كان الزمخشري ذا وهي بهذا الاختيار، صرح في كشافه عائداً وهي تفسير سورة البقرة خاصة، حتى يرشح عقائده وبنت مراتبها، والأطلة على ذلك كثيرة سورة واحداً منها:

«إنا قلت فقد كنت فوئيداً» هذا أثر إذا محاء وأزاله، بهلاً جعلت معناه. لمن محي له من أخيه شيء» عبارة قلقة من مكانها، والمعنى في باب الجنايات عبارة مقاداة مشهورة في الكتاب والسنة واستعمل الناس، علا يعدل عنها إلى أخرى قلقة ثانية عن مكانها، وترى كثيراً ممن يتطاول هذا التعمد بحتري - إذا أعرض عليه تطريح وجه للشكل من كلام الله - على اختراع لغة وأدعه على العرب ما لا تعرفه وهذه جرأة يستعاض بالله منها...»⁽³⁸²⁾

من نحل الأصول الخمسة في تصورات أهل الاعتزال، راجع مقدام مستب، علم الكلام والفلسفة، (مرجع سابق) وكذلك الشافعي (عليه) ومن معه، المعتزلة بين المعكر والمعمل، (مرجع سابق)، ونظراً إلى وطبيعة هذه الأصول الخمسة في توجيه تأويلات أهل الاعتزال، فإن العناية بها وإبرادها شملت القداسي كما شملت المحدثين وهو ما نفت شامداً على ما دعا إليه في النشر، ولزمزيد الوغوف على بكت ذلك المشغل راجع، القاصي عبد الحار، شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسب بن أبي حاشم، حققه وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان، مكة ومكة، القاهرة، 1384 هـ/ 1965 م، وكذلك:

Van Ess (Josef), Une lecture à rebours de l'histoire du MU'TAZILISME, Librairie Orientale Paul Geuthner S A, 12 rue Vavin, 75006, Paris, 1984

هذا المؤلف يقرأ تاريخ الاعتزال، بوعده مذمماً من مذاهب الفكر الإسلامي ويؤرخ له من خلال أعلامه ودعاه

المقصد وبأن الأول والوقوع على ما خفي من المعاني، فلم يظهر ومن المقاصد فلم يكشفه.

تلك الصورة تجعل الخطاب المتولد مفعول إشعاعها عليه، خطاباً متمكنة حقائقه حاصلة مصادراته مؤسمة مقتضياته⁽³⁶⁾ وهو ما يحكم عنه ضرب من التلازم ونوع من التوافق بين الأطراف الفاعلة في تنفيذ الخطاب الحجاجي.

والتلازم والتوافق، مؤداهما ملاحظة السلكات الكامنة في الدوات المنطقية عقلاً وعاطفة، فالججاج داخل هذا المقام النظري الذي تستهدي ببعض تعاليمه، لا يرتفع بالأسر المنطقي الذي يقصر الججاج على الإجراءات المنطقية الشكلية بل يفتح العمل الحجاجي على سلكات في الإنسان غامرة ومناطق في كيانها ضاربة بدمجها في دورة الخطاب، نظراً إلى ما يشرح عنها من أدوار تقوِّي الأعمال وتضمن الإقناع، لذلك تجاوزت الأثر الحجاجي التكميم المنطقي والضبط الرياضي لبعثت بالأوصاف والدواخل ويستند إلى الاحتمالي المفترض⁽³⁷⁾ وهذا التحول الذي وسع به المنظرون حدود الججاج ومجالاته، أجراه الزمخشري داخل خطابه دور أن يستفي المصطلح أو بضبط المفهوم⁽³⁸⁾ إذ إنه وهو يساير جمهوره شحذ من الحجج ما راح بين التجريد المحض المقام على التثريب والتعميد، المقارنة والذخض وملاحظة العقائد الإيمانية والقيم الروحية التي صارت لدى المسلم حقائق

(36) من تحكم صورة الخطيب / المحتاج في كليات جمهوره راجع في ذلك

• Amossy, op. cit.

• Perelman et Tylieu, op. cit

(37) يمد مصنف بيرلما ونيكسا، إجابة صريحة عن تجاوز الحدث الحجاجي، التكميم المنطقي والضبط الشكلي، لمصبح حدثاً مجاله الاحتمالي والممكن، ويبدو هذا الأمر صريحاً في قولهما:

«Le domaine de l'argumentation est celui du vraisemblable, du possible, du probable, dans la mesure où ce dernier échappe aux certitudes du calcul». p. 1

(38) إذ المبادئ الحجاجية، باعتبارها قوانين تحرك الخطاب وتسيه، تجري في رايولات المؤكبر المسلمين، إحرة تامة، لكن ذلك الإجراء يبقى معتقداً الحدود والمصطلحات، وهذا الأمر سبق أن ألمعنا إليه وسنحثل النظم الحجاجية في تفسير الظرفي جامع البيان وهو ما جعنا نتوسس بمسائل نظري يعتبر الحدث الحجاجي، حدثاً حارياً داخل الخطاب وإحرة مسراً في محيط القول.

ثالثة لا نقل الشك، تقوم بها محياله وتسوي من حلالها اعتقده، يستحضره حتى يصن المعمال الجمهور بما يقول احتجاجاً أو تأويلاً⁽³⁹⁾.

وهكذا يولد المبدأ التحاريري المهندي بسية اشتراطه، قيمياً حجاجة نظراً وتحدث على عقل الجمهور وعاطفته يؤمن بها إيماناً الوائق الذي داه وسلم يعمل بها عمل المستجيب الذي أدعن وأطاع، فينجم عن ذلك تبديل لتصورات كان الجمهور يتصورها، من حلال تلك البنية اشتراطية التلازمة المفترضة أنهي تنفي كل خروج عما يفترضه الزمخشري من رشح تأويلي سبق أن عده مرفاة مسلم، إلى تحصيل المعنى اللدني المبثوة آثاره في كشافه، وقد ثبت ذلك نظماً حساً ولفظاً مستساغاً، حتى يتمكن حقيقة مأثورة وبرهاناً ساطعاً لا يتركه استيهان ولا يصيبه التلف⁽⁴⁰⁾.

(39) لهذا الجمع بين عملية الاحتجاج، بين الحجج المجردة التي تعتمد التقرع والتعمد والمقارنة والتدحض وبين المشتريات العقدية (جيروت الله وعمله/ رفعة الرسول ومكانه/ جلالة الذي الإسلامي وسرته...)، غاية إقناعية، تمركز بسفول تنفيذ مراحلها، الطول والعواطف وهما ممتكان في الإنسان، تحدث في دائرتهما الاستجابة وتحصل في محيطها الطاعة والإذعان ولهدء الغدرة في الكشاف، شواهد دونها المد والحصص، يورد بعضاً منها وعده أمثلة عنها:

- أوصاهي إلا صفت مبدئي مبدع وسمات منشئ مخترع، تسبحان من استأثر بالأولية والقدم ووسم كل شيء سواه بالحدث عن العدم، أنشاء كتاباً ساطعاً نبأه فاطعاً برهائه، وحياً ماضياً ببيئات وحجج، قرأتاً عربياً غير ذي عوج، مفتاحاً للمنازع الدينية والذنبوية، مصداقاً لما بين يديه من الكتب الشارعة، ممجداً بالياً دون كل معجز على وجه كل زمان، دائراً من بين سائر الكتب على كل لسان في كل مكان (...). والفضلاء والسلام على خير من أوحى إليه الله أبي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم ذي اللواء المرفوع في بني لؤي وذي القرع السبب في عبد مناف لمن نصي، المشتت بالعمصة، المؤيد بالحكمة، انشادح العزة، الراصع الشيش، السبي الأني المكتوب في التوراة والإنجيل وعلى أله الأطهار وحملاته من الأختان والأصهار...⁽⁴¹⁾ الكشاف، ج 1، ص 6-7، (الاحتجاج بالمشهورات المعدي والكتابات الإيمانية)

- فقد ساء التمت بالاحداع ولم يأت بالحدع. قلت فيه وجوه. أحدها أن يدل كالب صورة صممهم مع الله، حيث يتظاهرون بالإيمان وهم كانوا، صورة صم العادعين وصورة صم الله معهم، حيث أمر بإجراء أحكام المرسلين عليهم وهم عتده في عداد شرار الكفرة وأهل الشرك الأسفل من انكار...⁽⁴²⁾ نفسه، ص 65-66، (الاحتجاج بالتقرع وذكر الوجوه)

(40) لقد عند الزمخشري كتابه تحليله شعرياً، نظراً إلى ما يعتص به الشعر في المحال.

إن الصبح الثلاث التي اعترناها علامات، في تفسير الزمخشري سورة العنكبوت، على تحكيم المفسر في توجيه حركة الجمهور والسيطرة على افعالاته ومراعاة أمواته، تقوِّي دعماً المستخلص من أعمال المنظرين الذين اعترضوا الجمهور، معرفة بسببها التجريد المحض، بطوعها المحتاج آلة من آلات خطابه واسطة من وسائله، حتى يحقق غايته ويحكم الوصل بأهدافه⁽⁴¹⁾ والجمهور المفترض، مقولة تنسج عليها طياته التجريد المفوتي التي يصير بمقتضاها، وعاء قابلاً لكل صورة، يتسم المحتاج بفيم ليست لديه صحتها أو بأوصاف استقامت عنده نصرتها أو بهيئات تجت في نصوره بجاعتها، فكان الجمهور هو صورة من صور المحتاج وحينه من حيثته، لذلك غالباً ما تحصل الطاعة وتنجز النجاعة، فيحقق المحتاج ما يصبو إليه من التوافق والتناصر بين الأفكار المعروضة والعقول المنقبلة⁽⁴²⁾ والجمهور باعتباره مقولة مجرّدة، تتمدد صورته بتعدد المقاصد التأويلية التي يتخفى وراءها باث الخطاب ومجرّبه، ولتن مبرز بيرلمان Perviman بين جمهورين: جمهور كوني وجمهور خاص حسب ما تقضي به غايات كل سبط حجاجي⁽⁴³⁾ فإن جمهور

* التبرير من دور تسكين افعالي وجعلها تقوى على الشبان وتعلل على الاندثار وقد أورد محمد حسين الذهبي في سبيل حديث عن الكشاف، يبين بعضها عن صاحب كشف القفون، ج 11، ص. 178 إليك نصها:

إن التفسير لمي القنبا بلا عدد وليس فيها لغوي، مثل كشافي

إذ كنت تبني الهدى والرم فرائده ما جهل كالفاء والكشاف كالشافي

راجع في ذلك، الذهبي (محمد حسين)، التفسير والمفسرون، (مرجع سابق)، ص 435

وكذلك ابن عاشور (محمد الفاضل)، التفسير ووجهه، (مرجع سابق)، ص 69

إن هذا التعليق بالكتاب، يتضح قسماً حجاجية مدارها على إلقاء السامع سجاها هذا امكان في شعاع التفرس من داء الجهل والمكر، فهو دواء مخلص وربها من مالح، بفعل كل التصانيف ويملو كل التواليف.

(41) عن الجمهور، مقولة مجرّدة يصممها الخطيب/المحتاج، راجع بيرلمان وسكا، (مرجع

سابق)، ص 25-30

(42) ص 25.

(43) للوقوف على أنواع الجمهور، راجع بيرلمان وسكا، (مرجع سابق)، ص 40-46، و

بحسب نوع الجمهور، صاماً كان أم عاماً، يكون سبط المحتاج، إما إقناعاً أو انتفاعاً، لذلك عذ المنظرين مقولة نوع الجمهور، مقولة معتكفة في الأساطير الحجاجية، باعتبارها خطابات مرفقة، يتوجه بها الخطباء/المحاجون إلى كيانات جماهيرهم، *

الزمخشري جمهور مركب تتمتع داخله قيم الجمهور الخاص (الفرقة لماونة) مع قيم الجمهور الكوني (المؤمنون - الداحلون الجدد في الكسوس الذين العلفي) اسراجاً، يحمل العرمس الحجاجي فيه مرمى موشعاً، يستهدف لما يتصف من قيم مشتركة وتصورات مطلقة، كل متقبل يدعو إلى الاعتقاد في صحة ما يرد عليه ريشة الإيمان بكل فكرة بسطت على عقله أو وردت على حاطره (١٤١).

فالزمخشري الذي شغلته أنواع التبدل المتعلقة بأشكال الاعتقاد لدى المسلمين

بموجبهم أو يتصورون إذاعتهم، لذلك كان الشراط مجاوزة الجمهور الخاص، أمراً أساسياً في تحليل الخطاب وتمكين منه.

«Toute argumentation qui vise seulement un auditoire particulier offre un inconvénient, c'est que l'orateur, dans la mesure précisément où il s'adapte aux vues de ses auditeurs, risque de prendre appui sur des thèses qui sont étrangères au même franchement opposées à ce qu'admettent d'autres personnes que celles auxquelles, pour le moment, il s'adresse (...) Il va de soi que la valeur de cette minutie dépend du nombre et de la qualité de ceux qui la manifestent la limite vient attendre, dans ce domaine, par l'accord de l'auditoire universel. Traité, p. 40-41»

ولمريد الانتصار بأروع جمهور وما يتصل بتلك الأنواع من ضوابط قيمية وخطابية، راجع العمل الجماعي الذي نشره عن تسيقه، ماير (ميشيل) (Meyer) والذي عرّاه:

Perelman le renouveau de la rhétorique, P U F, Paris, 2004

وم هذا المؤلف، يراجع حصة مفاد إسماعيل فتلون:

Darbion (Emmanuel), la nouvelle rhétorique de Perelman et la question de l'auditoire universel, p. 21-37.

حيث يفرق متحدثاً عن أنواع المستمعين:

«Il y a d'un côté les auditoires particuliers, ceux qu'un persuade, envisagés au sein d'un dialogue avec l'orateur. Ils sont spécifiques à une certaine situation discursive ainsi qu'au but argumentatif poursuivi par l'orateur. Celui-ci oriente son discours en fonction de l'adhésion de l'auditoire (...)» p. 23.

(١٤٢) إذ جمع الزمخشري - وهو يرسل خطابه - من الجمهور انفرادي والجمهور الكوني. حدث يعطى مقاصد وإصهارات مدركها على كونه المصنوع الحجاجي الذي يوي الشرة عليه، وادعاء الكونية، مطلقاً وجهة مصدره كونية الخطاب المؤول (القرآن)، وكان الزمخشري وهو المسكون بإتفاق كلم النص، حتى يجعل معاه ويصل محواما، يصح داته المؤولة على نفس درجة المساواة مع جوهر النص ومقصده، لذلك أعلن تسميه: إذ ترضه وبين فصله وكل تلك الأمور داخله في محيط المقصد الإنشائي، باعتباره مقصد المقاصد وجماع العايات.

الذين اعتبرهم واقعين على محيط المعنى، نظرا إلى تجانس عقائدهم التأويلية مع ما كان علماء السنة قد حسموه، من سُئِلَ في تفسير معاني النص القرآني قولهم الظاهر لا الباطن، الحرفي لا الإيحائي، إنما يرمي إلى توجيه العمل التأويلي وحيث تتحول بمقتضاها العلامات الماثلة في النص القرآني، رموزاً حاوية كسوراً تأويلية لا يتركها الحد ولا يلامس أدعائها الحد المنطقي الذي يسيح حركة المعنى وينتج نسخ الحياة فيه⁽⁴⁵⁾. وقد توسل الزمخشري لتحقيق أهدافه الدائرة على تجلية خبء النص وبيان معناه بجلسين من علوم البلاغة العربية هما علما المعاني والبيان، باعتبارهما راكدين يتمكن المؤول من خلالهما من بناء التقديرات المعنوية المستغنية وراء ظاهر اللفظ. وهذه الاختيارات التي تبسط في ذكرها الزمخشري في خطبة كتابه ذكراً صريحاً⁽⁴⁶⁾، نجعل مساره الججاجي، مساراً مؤقناً، مبيهاً على مصادرنا تأويلية بنفذهما المحتاج داخل المتن وقد حصل موافقة الجمهور وغسم طاعت. فتحوّل حركة الججاج بنحوّل الأحوال التي تتوارد على المتقبل يحمل على الانتفاع حملاً أو يفتتح بالقيم المستندة التي يبينها المحتاج ويقيم صلاحها داخل خطابه اقتناع اختيار، لأنه آمن وتيقن بأن للباط، صورة، عليه سلطان لا يرده راذ ولا يلقه إلا المكابر العبد⁽⁴⁷⁾.

(45) راجع هذه المكرة وغيرها ضمن كتاب ليدوح (عبد القادر)، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، الأوتل للنشر والتوزيع، دمشق، ط 2005/1 وحاشية البحث الثالث (تفسير بالزاي)، ص 41-46. وكذلك أبو زيد (نصر حامد)، الانجاء المعني في التفسير، دراسة في تقنية السعاز في القرآن عند المصنولة، (مرجع سابق) وحاشية الفصل الثالث (الممار والتأويل)، ص 141-239.

(46) يذكر اختيار هذا الصيغ في تأويل معاني النص القرآني في قول الزمخشري عن حطة كنهه (...). لا يصدى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق ولا يفرغ على شيء من تلك الحقائق. إلا وجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم الباء وسهل في إزتيادها، أوة وتمت في التفسير عهدها أوة. وبعته على نفع معانيها حنة في معرفه لطاف حنة الله وحرص على امتناع معجزة رسول الله...، الكشف، ج 7، ص 7.

(47) عن سلطان الخطيب/المحتاج، راجع بيرلمان ونيسكا، (مرجع سابق)، وكذلك دوت نورسي، (مرجع سابق).

ب - المقتضات الججاجية

إن مبتدأ الججاج، مقدماته التي تتصنف القصايا الجامعة، الذائرة عليها درجة والجلاري بها الاستدلال. والمقدمات الججاجية التي تنوي بيان أفعالها في نظام الاستدلال والبرهنة، تتجاوز ما حدده لها المطرون، إذ هي لا تقصر على القضايا التي يضمنها المخارج صدور كلامه، بل تمتد ذلك إلى ما يعقده المؤزل من خطاب يفتح به تفسيره ويوشي به توليفه⁽⁴⁸⁾ وهذه الظاهرة، ظاهرة توشية تكب بالصدور والخطب، سبق أن قصرناها في سياق قبل هذا على نمط التأليف العربي القديم، فهي ظاهرة ذات بال في مقامنا المخصوص، لما تحويه من أفعال ججاجية تنظم وفقاً لها البرهنة، بما هي تنفيذ فعلي لجملة من الإمكانيات التأريية ولحدود التفسيرية التي سبق التمهيد بها والإجماع عليها⁽⁴⁹⁾.

(48) لقد سبق أن تبسطنا في تحليل ظاهرة توشية المؤلفات القديمة بالصدور والخطب، وقلنا في شأن تلك الظاهرة، إنها شئت في التأليف وتقليد في التصنيف بنصن استراتيجيات المؤلف نضمتاً مختزلاً يشير فيها إلى الأفكار الجامعة التي يترى الكاتب تأليفها وتطويرها داخل منه وفي محيط مؤلفه، ولهذه الخطب والصدور، وظائف تختلف باختلاف روية المباشرة، لذلك وإن لها في سياق بحثنا هذا، أدواراً ججاجية وأصلاً استدلالية، من جهة كونها مقدمات الججاج ومنطلقاته، يسط في إطارها المخارج مراعاة ويشير إلى مراتبها.

(49) عن وظائف المقدمات الججاجية وأفعالها في الخطاب راجع في ذلك:

• Perelman et Tylau. *Traité de l'argumentation*, op. cit.

وحاشية الحديث الدائر على، (Les prémisses de l'argumentation)، ص 87-89، المقدمات الججاجية، باعتبارها منطلق الججاج ومبتدأه، يحصل من حصر تنظيم التوافق بين المحتاج والمحتجوج ومن ثمة تولد دورها في سياق الخطاب الججاجي ونشاط لقائلها، إذ يبدو هذا الأمر في قول المؤلفين:

«L'orateur, en utilisant les prémisses qui serviront de fondement à sa construction table sur l'adhésion de ses auditeurs aux propositions de départ» *Traité de l'argumentation*, p. 87

• Perelman. *Le renouveau de la rhétorique*, op. cit.

وحاشية المقدمة التي عقدها ماير، على هذا الكتاب، ص 9-19، إذ يقول في بيان الفرق بين الحجاج والاستدلال المطلق:

«Mais l'argumentation se distingue néanmoins du raisonnement logique en ceci: si le raisonnement logique laisse des prémisses, votre sa conclusion a l'air implicite. En logique pour que la conclusion soit absolument certaine.

وقد طفا في الفصل المفصلي باعتاره فصلاً ثانياً، أشكال دراسة المقدمات
الجماعية في ثلاث حالات أساسية.

• خانة الأنواع

• خانة هرائق العرض

• خانة أعمال التأثير

ونظراً إلى ما عاهدنا به أنفسنا، بضرورة التزام مبدأ مجانية التكرار، فإننا
نعير الحدود المفهومية والبيانات الاصطلاحية المتعلقة بشبكة الإجراء المنهجي
والمنوال الوصفي، حدوداً معروفة وبيانات معروفة تجنبنا الإبراد التفصيلي، لنسم
مهجت إلى الثاريل الإجمالي الذي يعمل وفق مبدأ الإدماج والتكميم، لأن الغاية
الكامة وراء كل ذلك، الظفر بأفعال التأثير الناحمة عن المقدمات الجماعية
وأدوارها في تمكين الألكدر وتثبيت الحقائق لدى الجمهور تبييناً بحضل الطاعة
وميجز الاقتناع⁽⁵⁰⁾.

وتحليل المنطلفات الجماعية سنوجه حركته وجهتين الشين، وجهة قلنها
خطبة الكتاب ووجهة قبلتها المقدمات/الأفضية، التي يفتح بها الرمخشري نأوبه
أية من أي سورة البقرة أوحكمة من حكمها.

⁵⁰ *Il faut exclure au départ tout ce qui pourrait être problématique. Les prémisses ont cette fonction. Elles posent comme étant bonne question ce qui pourrait faire problème*, p. 17.

• Bertrand Russell, *La parole persuasive*, op. cit.

وحاشاً حديثاً عن المقدمات الجماعية، ص 135-152، إذ يقول في بيان وظيفة المقدمات
الجماعية.

«Toute argumentation part de ce qui est connu et accepté pour persuader de ce qui ne
l'est pas encore. Les prémisses, c'est tout ce dont part l'orateur et ce sur quoi il bâtit
son raisonnement : opinions de l'auditoire, faits, vérités, etc. Si elles sont à l'origine
de l'argumentation, la considération de celle-ci ne manque pas, cependant, d'influencer
leur sélection, leur interprétation et leur présentation» p. 135

(50) لقد ورد في مصنف بيرلمان وبيكا، بيان هذا الأمر في القول التالي

«Le point de départ de l'argumentation suppose accord de l'auditoire», p. 87

١ - خطبة الكشف مطلقاً ججاجياً - الأنواع وطرائق العرض وأفعال التأثير

إن اعتبر خطبة الكشف مطلقاً ججاجياً، اعتبر متأخر على عقيدة نظرية مدارها على أن مقدمات الكتب وصدورها وما نُوشح به من كلام يمكن أن يوقع في استكناه مغالط العتق باعتباره إحدراً تفصيلياً لما حوته مقدمات الكتب من إشارات وتنبيهات وحقائق⁽⁵¹⁾ وقد سبق أن أشرنا في الفصل المقتضي إلى ما تضمنت خطبة تفسير الطبري، من طرائق ججاجية تستخدم لتحصيل إذهان الجمهور (انظر بتم تصديقه، بما هو مطلب المُحتاج ومنتهى الغاية عنده.

ولما كان الزمخشري معتزلي المذهب متكلم الصفة⁽⁵²⁾، نظم خطبة كتابه نظماً خاضعاً لمقتضيات الترتيب العقلي، نظراً إلى أن علم الكلام، آلة الزمخشري في الاحتجاج، وسيله في الانتصار،⁽⁵³⁾ هو علم يتغنى الججاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية...⁽⁵⁴⁾ حتى يحصل التوافق بين المُحتاج والمحجوج بطريقة يلتزم فيها بضوابط العقل التي تزين للسامع صحة الحقائق، بما أن مصدرها العقل وستها اللَّب⁽⁵⁵⁾ والمقدمات الججاجية يمكن التعامل معها من جهة كونها حارة مقاصد المُحتاج متفهم غاياته، إذ الوقوف عندها يقضي بتحصيل المقاصد

(51) إن الإشارات والتنبيهات والحقائق، إنما هي حيثات ججاجية تُزَوَّب وتُزَلَّج داخل المتن تاليفاً يجعلها كدابات مؤثرة وعلامات ماعلة، تبدل عقائد الجمهور، إذ تأمره عقلاً وعاطفة.

(52) للوقوف على سببه الزمخشري إلى الاعتزال وانتمائه إلى مذهب المتكلمين، راجع في ذلك:

- أبو زيد (نصر حامد)، الاتجاه العقلي في التفسير، (مرجع سابق).
- الأدهمي (محمد حسين)، التفسير والمفسرون، (مرجع سابق) وخاصة حديث عن الزمخشري، ص 429-482.

(53) ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1/ 1998، الفصل العاشر، (في علم الكلام)، ص 440.

(54) لقد تسط علماء الحطابة والاحتجاج، من عهد أرسطو إلى لحظة بيرلسان ونيك، في بيان قوة المحجج التي لها بالعقل صلاب، مطراً إلى قيام تلك المحجج على مدخل الضرائف العقلية والصدقية الاعصارية، لذلك يلجأ إليها المُحتاج، يستعملها ويجهل بها حصوم وضيع ثروتها ماوتيه.

والوقوف على هذا الأمر في كتب التنظير، راجع على سبيل المثال:

الضامة أنتي يرمي المصالح إلى بلوغها من خطابه يلقيه على سامع جمهور،
وسطه على مقول مثليه. وحتى نحمل كلاماً صواباً مرتباً، نستعمل قتيلاً في تحليل
حطة الكشف مطلقاً حجاجاً، بالوقوف على أهم ما عده علماء الجدال أنواعاً
واشكالاً نحمل داخلها تلك المقدمات وتضمن، ضامطين في الآن منه طرائق
عرشها وأنما تأثيرها.

وقد رتب الزمخشري وقائع خطبته ترتيباً إليك أهم مراحلها وأجلى عناصرها.

• الحمد والاعتظيم⁽⁵⁵⁾

• مكانة القرآن ومزكته⁽⁵⁶⁾

. *Traité de l'argumentation*, op. cit

وخاضة الحديث الدائر على الحجج شبه المنطقية، ص 259-330 التي قال لي شأنه
بيران ونيكاس:

«Les arguments que nous allons examiner dans ce chapitre prétendent à une certaine
force de conviction, dans la mesure où ils se présentent comme comparables à des
raisonnements formels, logiques ou mathématiques», p. 259.

إن تشابه الحجج شبه المنطقية بالاستدلال الشكلي أو المنطقي أو الرياضي، يجعلها ذات
شعر عقلية تفري فعلها وتضاعف تأثيرها في كليات المتقبلين يزعمون بها ويصدقون
لسلطاتها.

. *La parole persuasive*, op. cit

وخاضة الحديث الدائر على الحجج المتأصلة على علاقة شبه منطقية. ص 165، حيث
أورد بعضون، حديثاً نفث من خلاله على خصائص هذه الحجج الشكلية والندولوية، إذ
يقول:

«Les arguments quasi-logique sont des arguments qui font appel à des relations
logiques ou mathématiques, telles que la relation d'identité, d'égalité ou de transitive
etc. Ces relations faisant l'objet d'un large accord, les arguments qu'elles fondent
sont d'une grande force», p. 155.

(55) «الحمد لله الذي أنزل القرآن كلاماً مؤلفاً مستقماً...»، الكشف، ج 1، ص 6.

(56) «ونزله (القرآن) بحسب المصالح، مستجاً وجعله بالتحديد، مستشعراً والاستعداد، مستجاً
وأوحاه على قسمين، مشابهاً ومحكماً ومفصلاً، سوراً وسورة، آيات وميز يسهل بمصروف
ومايات (...). أنشأه كتاباً، ماطعاً نبيها، فاطعاً برهانه، وحياً ماطعاً بيوت وحجج، نورا
عريباً عبر ذي عروج، مستشعراً للسامع الدنيوية والندبوية، مصداقاً لما بين يديه من الكتب
السموية، معبراً بآيات دون كل معبر على وجه كل زمان، دائراً من بين سائر الكتب على
كل لسان في كل مكان، أمعم به من طولات بمعارضته من العرب العرابة وأنكم به»

- مقام محمد ﷺ ومرتبته⁽⁵⁷⁾
- تفضيل الآلة وتعيين النهج⁽⁵⁸⁾
- دواعي التأليف ودوافعه⁽⁵⁹⁾
- تهويل الكشاف وأسطرته⁽⁶⁰⁾

فهذا الشكل المجرد، استلهمنا مكنوناته من خطبة الكشاف، لنعصده به استخراج الوقائع Les Faits، من جهة كونها عقائد مشتركة بين زمرة من الناس أو جماعة من المخلوق⁽⁶¹⁾. وما يبدو مشتركاً من تلك الوقائع لا يفقد ولا يبدل، هو مقام الحمد والتعظيم فهو مقام إيماني عقدي بصادر عليه المؤمن. لذلك فهو من مشتركات بين المفسرين جلّهم أو كلّهم، نظراً إلى علاقة مقام الحمد والتعظيم

من تحدّى به من مصالحي الخطباء، فلم يتصدّ للإتيان بما يولّيه أو يدانيه. واحد من نصائهم ولم ينهض لمداد أقصر سورة منه، تأهّض من بلغاتهم على أنهم كانوا أكثر من حصي البطحاء وأوفر عدداً من دمال الذئبة... نفسه.

(57) أو الصلاة والسلام على خير من أوحى إليه حبيب الله أبي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم ذي النّوالة السرفوع في بني لؤي وفي الفرع الصف في عبد مناف بن قصي المصّب بالمصّة، المؤيد بالحكمة، الشايع الغزاة، الواضح النجيب الشري الأتم، المكتوب في الثوراة والإنجيل وعلى آله الأطهار وخلفائه من الأخوان والأصهار وعلى جميع المهاجرين والأنصار... نفسه، ص 6-7.

(58) ثم إنّ أملا العلوم بما يصر الفرائع وأنهضها بما يهر الألباب الفوارج، من غريب كت بلطف مسلكتها وستودعات أسرار يندقّ سلكتها، علم التفسير الذي لا يتمّ لتعاطيه واجدة النهر فيه كلّ ذي علم... نفسه، ص 7.

(59) أولئك رأيت إخواننا في الذّبي من أفاضل الفئة الناجية المدنية الجامعين بين علم الحرية والأصول الفقهية، كلّما رجعوا إلّاي في تفسير آية، فابهرت لهم بعض الحقائق من المحجب، أماسوا في الاستحسان والتعجب واستطروا شوقاً إلى مصف يصمّ أحراراً من ذلك، حتّى اجتمعوا إلّاي مقترحين أن أملي عليهم (الكشف عن حقائق التّشريع وعيون الأفاضل في وجوه التّأويل)... نفسه، ص 8.

(60) دورق الله وسدّد، فصرّ منه (الكشاف) في مقدار مئة خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه وكان يقترن اسمه في أكثر من ثلاثين مئة وما هي إلّا آية من آيات هذا البت السعرة ديرة أقيمت على من بركات هذا الحرم المعظم، أسأل الله أن يجعل ما نعت به من، سناً بشيبي ووداً في على الضراط يسى بين يدي ويسبي، ومع المسؤول... نفسه، ص 9.

(61) «Parmi les objets d'accord appartenant au réel nous distinguerons, d'une part les faits et réels, Traite, p. 89.

بمبدأ التوحيد الذي قامت عليه الديانات السماوية تسمت بأسمائه واتصفت بصفاته⁽⁶²⁾ والابتداء بهذا المقام في سياق الاحتجاج بتضخم وعياً مسبقاً بسلامة الجمهور المتكلم، فهو جمهور مسلم مؤمن، موحد مدع، يعتقد الاعتقاد كله في مقام الحمد والتعظيم. وبما أن المحتاج مشغول بساء خطاب مؤثر فعال، موكول إليه أمر تحصيل هاعة الجمهور والتوافق معه عقلاً وهوى، كان الابتداء بالحمد والتعظيم مقاماً يحصن الخطاب ويحصنه من الاعتراض على صفاء نيته وشفاف معتقده مع ما تدبر به الالة وما يهجزه علموها⁽⁶³⁾ وهذه الهبة الخطائية التي استعمل بها الزمخشري بسط وقائعه، سنوخل في خلفياتها النظر إلى مبعث ضبط السياسات وتعين الاستراتيجيات.

واللافت للنظر في تحديد الوقائع بما هي مشتركات توارر المصار الجباجبي وتفرقه، أنها ترتبط فيما بينها ارتباطاً تداعي حلقائه تداعي انتشار وادباج توسع، فإتبات مقام الحمد واستعظيم له، تنجز عنه جملة الوقائع الأخرى التي تغدو هي ذاتها ضرباً من ارتشح عن مقام الرفعة ومنزل التعظيم، تعظم بصفاته وتقدس بصفاته، فينجز عن ذلك اعتبار القرآن كلاماً حادثاً عن الذات الإلهية يتخلل ومتر. وكونه كذلك مبدلاً معتبراً يقضي بتقبل حامله ومؤديه نعمي محمداً ﷺ، نسيلاً بدت مكانته وبرزت مرتبته فيما أفاهه الزمخشري عليه من صفات دلت على المكانة وأشارت إلى المنزلة⁽⁶⁴⁾ والشرائط الحاصل بسبب تلك الوقائع، بمكر الزمخشري معاجلاً من أسر اعتقاد الجمهور وجعله بذعر ويسلم، لأن المصادر على تلك الوقائع وافترض وجودها، يسهل حركة الخطاب ويمتحنه سبورته وتلقفه، والخطاب الجباجبي من الناحية النظرية خطاب منحرك، منتهى حركته تديل عفاته الجمهور وتفسير تصوراتهم وفق ما يصادر عليه المحتاج وما يوي توصله

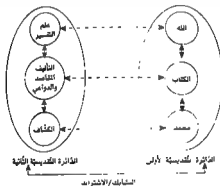
(62) عن أصلة مبدأ التوحيد في الديانات السماوية الثلاث، راجع على سسل المثال Sibony (Léonard), *Les trois monothéismes Juifs, Chrétiens, Musulmans entre leurs sources et leurs de stact*, Éditions du Seuil. Paris. 1997.

(63) عن مركزية مبدأ التوافق بين التماح والمصحوح، راسع بيرلمان ونينكا، (مرجع سابق)، ص 19-22 (le contact des esprits) وكذلك، ص 31 (ل'auditoire).

(64) الكشف، ج 1، ص 6-7.

ووجه من القيم تمجد وتعالى والمعارف تظهر وتحلى والمقاصد تفرس ونهدي،
يحل بها المتقل فيذهب تصوراته وفقاً لها ويهيكل آراءه استئناساً بها⁽⁶⁵⁾ إن تمكين
الارتباط في إطار دائرة تقديسية واحدة، هي دائرة مقام الزمعة وشعيطم التي
مكوناتها (الله/ الكتاب/ محمد)، يباطره ارتباط تقديسي من هيئة تعبير في ظاهره
ثبوت التقديسية الأولى، لكنها تنطرح إلى التوافق معها والترحل بها، ومكوناتها
(علم التفسير، آله ونهجها، التأليف مقاصد ودواعي، اكتشاف أسطورة ومثالي).

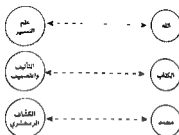
وهذا التماثل بين الدائرتين التقديسيين، يمكن أن نجزده في الشكل التالي:



وإذا أجرينا لعبة التبادل بين الدوائر الصغرى لنقف على تشابه الدائرتين
لتراكبهما في القيم والحقائق، حصلنا النتيجة التالية التي نصوغها صراحةً مجزأة،
بشكله:

⁽⁶⁵⁾ نحمل هذا الدور المنقول في تبديل العقائد وتحويل التصورات، في قول كل من بيرلمان
ونسكا في مصنفهما

«Le but de l'argumentation avons-nous dit est de provoquer ou d'accroître l'adhésion
des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentiment une argumentation efficace
est celle qui réussit à accroître cette intensité d'adhésion de façon à déclencher chez les
auditeurs l'action envisagée (action positive ou abstention), ou du moins à créer chez
eux une disposition à l'action, qui se manifesterà au moment opportun», Traité, p. 59



إن منتهى الغاية من تشابه الذاثرين التقديسيين، صَبَّ هالة على خطاب الزمخشري الذي تضمنته كشافه، فهو علم من الله نبعه وخطاب أمرت به برئته فأنجز وحدث وهو ما ينجم عنه تماثل لا يصْرُح به، ولكن إجراء عقلياً منطقياً، يكشفه ويجليه، بين مرتبة الزمخشري ومرتبة محمد ﷺ. وهذا التماثل لا ينوي الزمخشري من ورائه أن يدرس على العقيدة بقدر ما ينوي من ورائه أن يجعل الكشاف، كتاباً تقبل حقائقه قبولاً لا يناقش بل يؤخذ على أنه من تلك الحقائق/ المصادقات التي كوّنت الذاكرة التقديسية الأولى، دائرة الاعتقاد في الأصول التي تبنى عقيدة المؤمن ونسبها.

وبهذا يضمن الزمخشري مغنمين اثنين: مغنماً تمثله المرتبة التي حصلها من الشرف والتفجيل، حيث استفاد له الكشاف هبة من السماء ومعناً آخر يمثلها التأخر الحاصل بين الزمخشري من جهة وعناصر الذاكرة التقديسية الأولى تعني الله والكتاب ومحمد ﷺ. وحاصل هذا الأمر، التحقق من إذعان الجمهور والتبشّر من طاعته، حتى يسترسل الخطاب ويتواصل⁽⁶⁶⁾.

والملاحظ أن تلك الوقائع التي أوردناها فيما سلف من كلام مرتبة، تنفذ منقول ما يجري عليها من تطويع وتبديل يتوافق وعقائد الزمخشري بحاجح حصومه ويجادل مناوئيه، حقائق ثابتة لا تُدحض ولا تُنصد ومعايير راسخة لا تُنقل

ولا نحور، فتشكل الوقائع المحولة حقائق، صفة التوحيد التي تنصهرها الأمعا
ورثها طاعة الجمهور يعتقد فيها ويفكر بها.

وهذا الأمر لا يحصل، إلا إذا أحكم المحتاج اختيار معطياته اختياراً به وعي
وتنصر بما تتضمنه تلك المعطيات من أفعال حجاجية تؤثر وتبدل، وقد أحكم
التمشيري سياسته اختيار المعطيات لذلك صذرهما بمقام الحمد والتعظيم ولتأهلهما
بنديس كشافه تقديساً بحمي أصوله ويحضر فروعه التي هي غابات بنوي
التمشيري إصابتها حتى يكتمل رسمه ويتمكن برهانه⁽⁶⁷⁾.

وهكذا حصلت خطبة الكشف متطفاً جيناجياً، غاباتها الدائرة على تطويع
تلكات الجمهور لكي يقل على المتن التأويلي وقد حدث بينه وبين الباحث سرب
من التوافق ونوع من الانسجام، تجلّى في الوقائع المبسطة والحقائق المعروفة
والافتراضات المتصورة والقيم المخلفة والهرميات المفضلة، فكأن المحتاج يرمي
من وراء إحداث التوافق الكلي بين الخطاب والجمهور المتقبل، إلى ضمان انفراد
المحجور في دورة الكلام بنسبها وينهض بحركتها⁽⁶⁸⁾.

3- المقدمات الجيناجية المصنوعة بها الأول، المستهل بها التفسير/أثر الضمور في
الأصوات

إنّ فضل الخطب التي يفتتح بها كتاب المتن القديمة كتبهم يستهلون بها
مولفانهم، كما أن فيما يضمن داخلها من قضايا نظرية ومبادئ تصورية ومواقف
تأويلية، يلزم بها بيانات وحدوداً تصرف فيما بعد داخل المتن تصريف تطوير
وتوسيع ولكن يضاف إلى ذلك الفضل العام فصل خصوصي يقضي به مقادير نعتي
ما ينجم عن تلك الخطب من أدوار جيناجية لها آثار صريحة في تطويع كيانات
السامعين عقولاً وأهواء ودفعهم إلى الانخراط في محيط تلك القيم المصنوعة
والثرائع المعروضة والحقائق الراضحة التي حسمها المحتاج فتجلت في خطاب
كلمات دالة بنسبها قائمة بمعناها ترجع إليها ويستدل بها⁽⁶⁹⁾.

(67) راجع في ذلك خطبة الكشف، ج 1، ص 6-9

(68) من اسرار الجمهور في دورة التكلام، راجع المرجع نفسه، ص 59.

(69) من الوظائف الحجاجية التي للمقدمات والضمور، راجع في ذلك

وهذا الأمر حللنا أبعاده وصطنا أشكاله عندما اشعلنا بحطية الكشف منهج جداجية، نمابر أفعالها في المتن التأويلي، نظراً إلى ما يشترط في تلك الشفدر من أبعاد وظيفية تدرك آثارها بما يقع إقراره من حقائق ناويلية بروم ترسيبها المحتاج ويصح إلى إثباتها وتمكيها في الكيانات المتنبلة تمكين اعتقاد وانتاع. وحتى يلتزم درس المسطقات الجداجية في كشاف الزمخشري عامة ومي نصير سورة البقرة خاصة، سنعمل على رصد المقدمات الجداجية التي يمتنع به الخطاب التأويلي وتكون الأنظمة البرهانية المبينة عليها بياناً لها واحتجاجاً لصالحها. وستبت تلك المقدمات التي سنختار بعضاً منها من نصير سورة البقرة. موضوع كتابنا هذا، في الجدول التالي كي نظهر مجموعة نبي عليها ناويلاتنا وطب على أساسها نصوراتنا.

- | المقدمات الجداجية | طرائق البرهنة عنها والاحتجاج لها |
|--|--|
| 1- «اسم أو اللفظ الذي يتجهى بها أسماء، سمياتها الحروف التي منها ركت فكلم، ج 1، ص 30 | ● التمثيل من الأسماء: شجرية نعمة واستملاً |
| 2- «فإن قلت: لم صحت الإشارة بذلك إلى ما ليس بهيد؟ قلت: نعم، ص 41 | ● كلاء العرب شعر مدلاً وحكم |
| 3- «فإن قلت ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ﴾ أعر فهم الأولين أم هم الأولون؟»، ص 30 | ● تمثيل واستشهاد (شعر .) |
| 4- «فإن قلت ما معنى الختم على القلوب والأصماغ ونسبة الأيصار؟ قلت لا ختم ولا تعسبة ثم على الحقيقة، وإنما هو من باب المعجاز وما الاستمارة والتمثيل، ص 57 | ● تمثيل ونحوه (نبي / الحرة) |
| | ● تزيح وتغيب (نبي / الحرة) |
| | ● تمثيل واستشهاد |
| | ● ترجيح واحتمال (احتمال أو كنهة قيل .) |
| | ● التبريد والتغيد (كلاء من المقامع والاصطلاحات بدليل المصداق استع في تأويل المعاني وكشف الدلالات بعدد فة القطع والاصراب (لا ختم ولا نسبة () وإنما [|

* *Traité de l'argumentation*, op. cit., p. 87-89.

* *La parole persuasive*, op. cit., p. 135-152

ما يعيبنا من هذه الأمثلة وهي في تفسير سورة البقرة كثيرة. أعتدنا الحجاجية القاصية متوافقة مع ما يحصل من تأويلات، ننتج به بعد حفظ بدائع عما المحامخ ويدعو مثقله إلى العمل بها والاعتقاد بها كما يصح بها طريقة عرض الزمخشري إنها شكلاً حاملاً وسياسة هادئة حتى نستفي من الكميات المتقبلة استقرار الحدود والنعاعة وهما عاينان تحلّت أثرهما في المدونات التفسيرية التي سكن أصحابها هاجس ملاحقة الحق الخلدني باعتباره المعنى المنحوت في غيب الكلام يجعلونه بكل آلة ويصلون إليه من كل سبل يحصل الناس على مكاشفة المعنى/ الحق بعين المؤول الذي سبق أن صعد على داه من القداسة وخلع على نفسه إهاب العارفين الذين اصطفاه القدر، كي يكونوا فاعليه خدمة واستطاعة⁽⁷⁰⁾ وهذا كله داخل في سياسة الحجاج التي ستقف من ظاهرها وباطنها فيما يلي من كلام وفيما يأتي من تأويل.

إن جعل المقدمات الحجاجية، مقدمات تتوافق فيها الافتراضات والوقوع والتبني والمعاني/ المواضع مع المحاصيل التأويلية التي يرمي المؤول إلى بلوغها ونسبها عقائد وحقائق ينصّ بها تصوّراته المعنى والعالم، مرتين بطرائق عرض تلك المقدمات شكلاً ومحتوى حتى لا تختل ولا تضطرب، وقد أشار علماء الحجاج إلى هذه المسألة إشارة صارت بمقتضاها طرائق العرض، من أشرط نحق حجاجية الخطاب⁽⁷¹⁾، وقد وصلوا هذا الغنم المقدر بمبدأين اثنين:

(70) إن الصورة التي يصورها الحبيب/ المحامخ لنفسه، لحظة يشغل بمسوره، صورة لموج تحرك الخطاب وتسط هيبتها على مقام اللطف، فيجز عن ذلك تنكر مصير المؤ في كبات المسور، تنكاً يحصل منه الإدعان وتنشئ الطاعة، بذلك أولى علماء النعابة والنجاع قديماً وحديثاً، هذا الأمر العاية والتجليل، نظراً إلى أنه من أشرط الحجت وتعمد سيرورته في الرّمان وهي الكيان، مبحول العقائد ويعدّ التصورات.

والوقوف عند هذا المشعل نظرياً، راجع على سبل المثال المؤلفات التالية:

- Aronson, *Rhetorique*, op. cit. (comment on agit sur l'esprit des auditeurs), p. 107-109).

- Perelman et Toulmin, op. cit. (Adaptation de l'orateur à l'auditoire, p. 31-34).

- Buffon (Bertrand), op. cit. (Ethos, qui parle? p. 394-395).

(71) من شرط إحكام عرض المقدمات، لتحقق الحجاجية راجع في ذلك

Traité de l'argumentation, op. cit.

ومن هذا الكتاب تحسر مراجعة الفصل الثاني

= Le choix des données et leur

- مبدأ اختيار المعطيات
- مبدأ حمل المعطيات داخل أشكال خطابية تنجم عنها أعمال حجاجية تفعل وتبدل
- مبدأ اختيار المعطيات:

إن شرط مبدأ اختيار المعطيات، المشهور المشترك، كي لا يحصل تنازع بين المتقبلين طرفاً محجوجاً وبين الباحث طرفاً محاججاً وقد تجلّى هذا المبدأ في الأمثلة التي فسّناها الجدول تجلياً لافتاً إليك بعض مظاهره.

«دعالم أن الألفاظ التي ينتهي بها أسماء، مسيّتها الحروف التي منها رُجبت الكلم...»

هذا المثال وغيره، مبني على مصادرة نحوية اشتهرت ونمت حتى صارت قاعدة جاهزة، وحقيقة يستدل بها لإثبات جدواها ولا يعترض عليها سني لغوها. وهذه القرينة في اختيار المعطيات تجعل الخطاب المنذور إلى معجاجة الغير وإقناعه، خطاباً ذا طاقة إقناعية تستجلب الكيانات المثبلة ونحمل على انشاعة والإذعان، لذلك يواصل المحتاج إسناد المعطى المثبت مصادرة وحقيقة، بحجج تنسب في جملتها إلى العقل المعرفي الذي استمدّت منه المعطيات ومُنحت منه الحقائق.

ولمّا كان هذا المعطى داخلياً ضمن الحقل اللغوي الثوري، كانت الحجج لعمدة نفوي تلك القاعدة وتضفي بصحتها إلى أقصى مراتب الدقة وأمكن وجوه الصحة⁽⁷²⁾.

⁷² Présentation des données et adaptation en vue de l'argumentation, p. 154-190. données et forme du discours, p.191-248.

• Le parler persuasif, op. cit

ومن هذا الكتاب تحسن مراجعة الفصل الخامس Les prémisses de l'argumentation, p. 135-162

إن اختيار المعطيات وتنظيم المقدمات، عمل يكسب الخطاب الشجاعة الكافية والمزج «عاطفه» لتأثير المنورس.

(72) للوقوف على أثره ظاهره مواءمة الحجاج التي يأتي بها المحتاج، لرشيع ماويل أو لمي آخر، هي الحقل المعرفي الذي يتحرك في محط صانع الخطاب، نورد جملة من الأمثلة التي أجري فيها الرّمزي هذا لغاتون:

وقد حجب الشمسري في كشفه عانة وفي تفسير سورة البقرة حذره، إلى جعل
 في اللفظي بجميع حقوله وحيل مروعه وأصوله، والاداء مركزياً يجعله على مراده
 بديهاً ولتأويلاته بديهاً به يُحتج ومن خلاله يستدل⁽⁷³⁾ وقد اعتبر غير اللفظي عند
 نحاس موصفاً جازجياً يستمد منه المحاجج حججه ويمنح من معيه براهينه وأدلة.
 وهذا الاعتبار الذي يصير اللفظي محروناً نجتمع داخله الحجب، لتستخرج من
 بعد، للاحتجاج والبرهنة، عابت عنه نكتة وضاع من تصوّره مبدأ يقصي يكون
 لغة في الثقافة العربية الإسلامية عند الأصوليين وغيرهم هي حجة الحجج وبرهان

- المحل اللفظي/ الحجج اللفظية (الحر والاشتقاق)

- دافع أن اللفظ الذي ينتهي به، أسماء مستنبطها الحروف البسيطة التي منه رُئي
 كسم، فقولك - ضاء - اسم سمي به 'ض' من ضرب إذا تعيّن، وكذلك، رء، ..
 إسماء لقولك 'رء'، به، ولد ووعيت في هذه التسمية لظيفة وهي أن السميّة قد
 كانت ألفاظاً كاسميه...، الكشاف، ج 1، ص 30.

- والفرق بين الضميمة والكسرة، أن الضميمة تفيض الحقيق والكسرة تفيض الضمير، لكن
 الضميمة فوق الكسرة، كما أن التحقير دون الضمير ويستعملان في البحث والأحداث
 جميعاً...، ص 62.

- المحل البلاغي (السحر والتشليل)

- هو مص اشتراء الضلالة -ببدي- اختيارها عليه واستبدالها به على سبيل الاستعارة، لأن
 الاشتراء به عطاء مدّ رُخذ آخر ومنه،

أخذت بالجنسة رأساً أعرها وبالشناها الواضحات السفوها
 وبالطوبل العسر عسراً حيدوا كما اشترى المسلم إذا تنظر¹
 نفسه، ص 76-77.

- المحل الشعري (الأحداث والتوليد)

- هو جاء في شعر حبيب بن أوس

عسا أظلمنا حالني ثمت أجلبا ظلاميهما عن وجه أمرد لثيب

وهو وإن كان محدثاً لا يشهد شعره في اللغة، فهو من علماء العربية، فاجعل ما يقول
 بمرقة ما يرويه، ألا ترى إلى قول العلماء: التذليل عليه بيت الحسنة، يستعمل بذلك
 لكونهم يروونه واتفاقه...، نفسه، ص 93.

إن نوافل الحسنة مع حقلها ومجالها، يُحدث في كلمات الجمهور صرباً من النحاس
 العفلي والتوافق المعاني، كما يقر في دواخلهم الإدعان والطماعة

(13) راجع صدر هذا الاعتبار وأصوله، ضمن كتاب ابن عاشور (محدث الفاضل)، نفسه
 درجته، (مرجع سابق)، ص 65-70.

البراهين، لقداسة مانانا وتعلي مجتباها⁽⁷⁴⁾.

وهذا ما يقيم الفرق بين اللغة موضعاً واللغة حجة⁽⁷⁵⁾، وأية هذا الزعم، كون اللغة عند الرّمحشرّي هي الحجة والبرهان على صحة ما يدّعي ووثاقه ما يتناول وتدّ يمكنّ عنده التأويل في العصر الحديث إلى مكانة اللغة في تعمّق المعاني وتفسير بالحقائق، إذ لا حقيقة خارج محيط اللغة وهذا التّصوّر القائم على أوليّة الزائد اللّغوي في تأويل العلامات القابعة في الكون، يجعل كلّ الحقائق ناجمة عن عمل تأويلي يقوم على التّرجيح وتأسيس على الاحتمال⁽⁷⁶⁾.

(74) لقد اعترض شكوكي (كورنيليا فون راد)، في أطروحتها التي أنجزتها بإشراف الأستاذين ستافو ستود وجوريت ديشي، والتي عنوانها مفهوم اللغة في كتاب الحيوان للجياض والاحتجاج بها عمل مرقون، مودع في مكتبة الأطاريح بكلية الآداب سترية، (2003/2023)، قلقة في حيوان الجياض موضعاً حجاجياً، قائلة في بيان هذا الاعتبار، «ولمصد بهذا الموضع كلّ حجة ترجع أساساً إلى معطى لغوي، بوصفه مصدراً لإدراك الواقع». ص 56.

ولكنّ النظر في سبب حضور الزائد اللّغوي في مؤلفات المتكلمين راجعاً ليس كذلك، كشف أنّ اللغة في مؤلفات هؤلاء، ليست مجرد موضع/مخزون للحجج، بل هي حجة الحجج ودليل الأدلة. وماني ذلك من قداسة اللغة التي أكسبها إتيانها الشّهر الجديد، بحضور اللغة، طريقة في الاحتجاج إنسا هو حضور لهية ومزّنة وسلطان لدنّ، صارت بمنقصة، إنسا أقرأ مجرداً بعمل هو حضور المعنى في جسم اللّفظ حضوراً موضوعياً، بل حضوره من طبيعة ثابتة، هي طبيعة الدّين الجديد الذي منح اللغة قداسة بذلت اصطلاحاً وتغيّرت شؤنها، وهذا الأمر الذي يصير بمنقضاء بحث الاحتجاج باللغة من طبيعة فلسفيّة أنطولوجيّة ومزّنة متشعبة بطبيعة الثقافة العربيّة الإسلاميّة الحادّة التي أحدثت أجريّة جديدة صار بمنقضاء المعاني في قراءة علامات الكون وطرف معالقه، هو ما غفلت عنه مدارك كورنيليا التّأويليّة، لذلك قصرت اللغة في الحيوان على اعتبارها موضعاً يعود إليه الجياض محلياً، لإدراك الواقع، قبل إدراك الواقع في حيوان الجياض، متأثر باللغة أم بوسائط سيميولوجيّة أخرى وعلامات من طبيعة غير لغويّة، فذلك على اتّباع الكون المؤوّل واستناد أطرافه؟

(75) نعتبر ههنا بين اللغة موضعاً (Lieu) واللغة حجة (Argument)، إذ لم يكن الرّمحشرّي بالتّمسك مع اللغة، مفهوماً عائياً، باعتباره مخزون حججه، بل اعتبرها دليل أدلة بحسب من سلالها الصّلاص وبيرسم بواسطتها تدوره التّأويليّة الجديدة التي تنقطع مع الظاهر وتنقسم سلطة الباطن، مستنداً أنّ هذا التّحوّل من مقتضيات الكلام العربيّ الذي لا يبدل إلاّ معياراً ولا يقول إلاّ حوازاً، لذلك اعتبر الملاك اللّامي مسلطاً قوياً للوع المعنى/اللفظ، يحلّي من حيه ويندك من حقه.

(76) للوصوف على أوليّة الزائد اللّغوي في تأويل علامات الكون وإشاراته، وكون كلّ المعاني ناشئة عن عمل تأويلي يقوم على التّرجيح وتأسيس على الاحتمال، راجع مقاده، «

إن حسن اختيار المعطيات يجعل وظيفة الزمخشري معاناً/موزلاً، وطبعة صحت في الجمهور مآل الطاعة وتدرك في كيانها عالية الاقتناع، لذلك بنيت معطيات على قاعدة المشهور المعروف، حتى لا يكثر حولها القلق، بل لتعبر حقيقة جاهرة، يستدل عليها لتثبت، لا لتجادل فتبكت.

وعذا ما يفتح المجال قوة يكتسبها من تلك الحقائق/المصادرات، يغفل بها، ليصير أمراً فاعلاً لا ترفض له حقيفة ولا يرد له أول، لذلك اشترط علماء الججاج التوافق بين المقدمات الججاجية والبراهين الاستدلالية والمآلات التأويلية وربطوا هذا التوافق - إن حدث واستتم - بنجاعة العمل الججاجي ونوفق المسمى (برهاني⁽⁷⁷⁾)، والشواهد على حسن اختيار المعطيات داخل المسار الججاجي، كثيرة في تفسير الزمخشري سورة البقرة دونها الذكر والتعداد⁽⁷⁸⁾ وهو ما بدأ هذا لبدا، في التصورات الججاجية النظرية، مكانة تصلها بنجاعة الخطاب وقوته في تحقيق الأدوار المنوطة بمهدة لافظه: الاقتناع والتيقن وهما غابان اثبت عليهما أغلب الأعمال التفسيرية التي نذرت تعديل عقائد الجمهور المحجوج وقت ما تراه صائباً من التصورات، ناجعاً من الأفكار. ولعل هذا المبدأ هو الذي جعل المذونات التفسيرية، مادة يكثر فيها الججاج، من حيث هو حدث قائم على مبدأ

* Engel (Pascal), in *Stanin Philosophica*, 1998. إذ طرح في مكانه هذه جملة من النقص أمثها:

- 1 - Philosophie herméneutique et philosophie analytique
- 2 - Davidson, Wittgenstein et la thèse de priorité
- 3 - La thèse de priorité et le problème de la vérité
- 4 - Gadamer et la thèse de priorité
- 5 - Les limites de l'interprétatisme et la vérité minimale

معبر عنه المثالة هو الموقع الإلكتروني التالي: <http://jeanmood.cnes.fr>
كما يحسن الزمخروج، للوقوف على أصول الفصبة فلسفياً ولغائياً وتداولياً، إلى المؤلفات التالية:

- Bouvere (J.), *Hermeneutique et linguistique*, Combas, l'ecolat, 1991
 - Bouvere (J.), *Langage perception et réalité*, Nimes, J. Chambon, 1993
 - Maron. (D.), *La philosophie du langage au XX^{ème} siècle*, l'ecolat, Combas, 1997
 - Wright (C.), *Truth and objectivity*, Harvard University Press, Cambrdge, 1992
 - Rumberg (B.), *Davidson's Philosophy of Language*, Blackwell, Oxford, 1989
- (77) راجع في ذلك بيرلمان ونيكيا، (مرجع سابق)، ص 87-153.
- (78) اكتشاف، ج 1، ص 30-329

إقناع الجمهور بحقائق نبي واقعاً جديداً يبحث معالمه المعاج بعد أن يهيئ متقبله نهية يدع لها عقله وتتفعل بها عواطفه⁽⁷⁹⁾.

• مبدأ تشكيل المعنى في اللفظ/الفكّل الحامل

لقد خلق من فكر لأنعال الكلام، البنى المعنوية بأفعال تحدث عنها وأعمال تنجم منها⁽⁸⁰⁾، وما يعنينا من هذا التصور التداولي النظري، ما ينجز عن البنى المقدود منها خطاب الزمخشري، يتأول سرور البقرة، من أفعال جباجية تفري الإذعان في كيانات المتقبلين وتشف في دواخلهم طاقات اعتقادية ماثاها ما يلقى على أسماعهم من حقائق هي في منتهى الأمر تمصير بالمعنى الحق الذي أذعر الزمخشري امتلاكه وحفل نفسه بياته وتجلية غامضة⁽⁸¹⁾، ولن نعد كل تلك البنى حتى لا يطول الأمد ولا يرخى للكلام العنان، بل سنقتصر على تحصيل بعض منها وأمثلة عنها، نرصد من خلالها الأفعال الجباجية التي ستستخدم فيما بعد، منافع لإقناع الجمهور بالواقع الجديد تأويلاً ونصراً. وسرئ بعضاً من تلك البنى اللفوية داخل الجدول التالي:

(79) من تركّز المسيل الجباجي على مبدأ الإقناع، راجع في ذلك بيرلسان ونينكا، (مرجع سابق)، ص 10، إذ يورد لسان هذا الأمر، ما نعه:

"Notre traité ne s'occupera que de moyens discursifs d'obtenir d'adhésion des esprits: toute la technique utilisant le langage pour persuader et pour convaincre sera examinée par la suite", p. 10.

(80) راجع هذا استقل التداولي، صر مؤلف

Austin (J. L.), *Quand dire c'est faire*, Seuil, Paris, 1970.

(81) يدع هذا الإذعان في قول الزمخشري.

"كلنا رجوعوا إلى في تفسير آية، ما برزت لهم بعض الحقائق من الحب..."، الكشاف، ج 1، ص 8.

أعمالها العجائية	البي اللغوية
العلم والتفسير يقتضي فيه مصادرة على علم للأخط وحمل به لدى المتفر	اعلم
التنظيم والتلزام	أما قلت (..) قلت
التحيز بين مقتضيات تأويلي، يحددها منها بالتالي المحت من لدن المحتاج/المؤول إثباتاً مقعاً	أما... أم
التي المؤكد، لإحداث الإثبات القاطع إثباته	ألا ولا... ولم هو
الإدراج المتفيل وحشره داخل الأسس القاطعة	ألا ترى
وعين مقاصد اعوان المحللة	وقلي هو أوسع عرفاً في البلاغة
الإثبات والقرينة	ويجوز أن
الجواز والإمكان	يحتل
الاحتساب والترحيل	أوصوا أن
الرسم، يفتح الباب مشرعاً على القائل	
ويجوز المؤول من مئة الوقوع في الحقيقة الواحدة	
والفهم المعقد	

إن تأويل علاقة البي اللغوية بالأعمال العجائية يقتضي باستخلاص صورة
للمحتاج توصيفها (العلم - الاقتدار - الترحيل - القطع) وهذه الصورة توارثها صورة
ستخلص ملامحها ونبي هيثانها بناء اقتضائياً وهي صورة الجمهور الموجبه إليه
تخاطب الذي جاءت تسميته استغرافية غير تعيينية (أنت - هم) وتوصيف تلك
صورة سلب توصيف صورة المحتاج ونقيضها (عدم اعلم - عدم الاقتدار - عدم
الترحم - عدم القطع)، وهذا الحاصل التأويلي الناتج عن تناقض الصورتين، تنجز
ه أعمال حاجية مدارها على ضرورة أن توكل للمحتاج مهمة قيادة الجمهور إلى
تحرز من السلب الفيمي والاعدام الترحيحي والجهل المعرفي حتى يكمل معالم
أمنه إلى الذاترة البشرية التي مقوماتها النضر العقلي والترحيل المطلق والاعتقاد
الإيماني⁽¹²⁾، ومن ثمة تكون البي اللغوية المحمول بها المعنى، بس متصنة

(12) إن انحصار الترحيل والاعتقاد في مراحل يتبعها المعتقد في التأويل النظري، من *

أعمالاً حجاجية تتوافق ومبادئ المحاح النظرية وعقائده التصورية القاصية ساء وان
 جديد تحكمه الصورة المصنوعة لا الهية الواقعة.

وهذا الأمر ينسب في شرحه علماء الججاج ومطوره، إذ جعلوا الصورة
 الحطيط/المحاح فعلاً لا ينكر في تحقيق نجاعة الحطاط ونمكين سطون على
 كياتات استقبليين عقولاً وعواطف⁽⁸³⁾.

إن اختيار السمطيات والحقائق وإكساءها بلبوس اللط والشكل يحصل منهم
 بوصفهما مبدئين مقومين في المسار الججاجي - الإذعان والطاعة، الانتناع
 والتقين، كما ينجز عنهما المصادرة على مطلوبات الجمهور مصادرة تثبت الخطاب
 التأويلي ونستقدم حركته، لذلك كان للمقدمات الججاجية التي هي عمدة الانطلاق
 في الججاج، منزلة نظرية في تصانيف المنظرين قدامى ومحدثين عرباً وأعجميين
 ومكانة خطافية في إجراء الأقوال وتفنيد المقاصد وصوغها صوغاً لغوياً⁽⁸⁴⁾.

وحتى يلتمس الهيكل الججاجي في تفسير الزمخشري سورة القرة التاماً شين
 منه نجاعة الحطاط وقوته في تبديل عقائد الجمهور، نخلص إلى الاشتغال
 بالتقنيات الججاجية المستخدمة والآلات الإقناعية المستعملة بشري بها الرهان
 ويعتقد عليها الإيمان.

ج - التقنيات الججاجية/برهان الدلالة وشواهد الحقيقة

إن غاية تمكين العقائد المحدثة التي يجري خطاب المحاح إلى نرسبها في

⁽⁸³⁾ يستثنى ويستثنى ضمن هذه الدائرة وفي محيط هذا الانتناع وهذه المراحل تعتمد مبدأ إعصال
 العقل، باعتباره مبدأ مركباً في تصورات المعزولة قاضية، به يحكمون ومن حلاله يتأزنون.
 (راجع في ذلك بيرلسان ونيكا، (مرجع سابق) وخاصة

• Le contact des esprits, p. 19-22

• L'orateur et son auditoire, p. 22-25.

⁽⁸⁴⁾ راجع للونوف على هذه الحقيقة، المؤلفات التالية:

• Traité de l'argumentation, op. cit

• La parole persuasive, op. cit

• Rhetorique, op. cit

هذه المؤلفات ما قدم منها وما حدث، تولي أهمية للمقدمات الحجاجية، باعتبارها عناصر
 تنصير مقاصد المحاح وتحمل بدورها.

كلمات المتقنين، تطلب جملة من الآلات وتستدعي جمعاً من الوسائط الإبداعية حتى ترسخ وتثبت، تنوطن وتستقر.

وهذه الآلات وتلك الوسائط، اصطلاح عليها علماء الحجاج نظرياً بمصطلح التقنيات الجنبانية وهي وسائط محزدة منها المقامي المعنوي ومنها المقامي التداولي وذلك باختلاف الدواعي وتباين المقتضيات⁽⁸⁵⁾ وما أن التقنيات الجنبانية، كليات محزدة يشغلها المحتاج بجملة من القيم والحقائق حتى تصبح فاعلة في الخطاب مرغوبة حركته، فإن المقصد منها، الأفعال الجنبانية التي ينجز عنها تبديل عقائد الجمهور وتوجيه تصورات العقيدة والمزمنة والأنطولوجية، لأن عمل المفسر القتال بإزالة المعقول على المتقول، يستلطن مرمى التبديل ويضمر غاية التحويل.

باعتبار ما بدا لنا من حقائق وتصورات كُنّا وقفنا عندها في تحليل المقدمات الجنبانية وما يرشح عنها من أفعال يقرى بها الجنبان ويرسخ اليقين⁽⁸⁶⁾.

وهذه المأمولات الدائرة على مبدأي تحويل العقائد وتبديل التصورات،

(85) إن اعتبارنا التقنيات الجنبانية، وسائط محزدة يفعل فيها المقام، تصور مائة قول كل من بيرلمان ونيكس في مصنفهم، يروئان لهذا المشغل ويسهّان لهذا البحث.

«Le discours persuasif produit des effets par son insertion, comme on voit dans une situation, elle-même le plus souvent assez complexe», Traité, p. 251.

لذلك فإن التقنيات الجنبانية لا يمكن لها أن تنتج أمعاً، إلا إذا وُظفت التوقيف القوي واستخدمت الاستخدام الناجع، فكان فعل الجنبان، فعل تكامل وحله المسالك وتروخه في محيط الوسائط، دهر كسل جامع وشيء محض.

(86) إن المحتاج، مطالب حتى يدرك خطابه الشجاعة والتأثير، أن يستلطن دواخل المخاضين ويسطر على أمرجنهم، وقد نطق كل من بيرلمان ونيكس في مصنفهما إلى هذا الدور الذي يجب أن يسطر به المحتاج، وترجمان ذلك، القول التالي:

«Les plans sur lesquels cette réflexion se situe sont très divers. Elle pourra envisager le discours comme acte, comme indice, comme moyen. Elle pourra se référer uniquement à son contenu, ou ne négliger aucun des facteurs qui le constituent. Elle pourra notamment se référer au langage utilisé, tandis que l'orateur décrit ce qu'il a «vu». L'auditeur songera peut-être à la signification psychologique ou physiologique de la vision» Traité, p. 254

علماً أن عملية الاستنطاق تلك، عملية تذهب في جهش، جهة ثابت يلقي الخطاب ويرسله، وجهة المتقبل يتلقى الخطاب ويعمل به، لذلك اشترط علماء الحجاج قانون التوافق، صفاء بقرم به الحدث الجنباني ويحم عنه الفعل التأثيري

معقود أمر تحققه، موصول حدث إيجازها، بضرورة تقوم الخطاط بحملة مر الثقبينات وجمع من الآلات تكون سداً ومرتكراً يحصل بها الإلتع وينجم عنها التيقن. وقد اشعل علم الحجاج النظري بالثقبينات الحجاجية من جهة كونها عند الخطاط ومرتكبه وهذا الانشغال مستدزه خطاة أرسطو ومستناه خطابة بيرلمان الجديدة وما دار في فلكهما من فروع نظرية وتلوينات مفهومية تكاد في جملتها ترتد إليهما وتترخد في نطاقهما، عدا بعض المخروقات التي يقصي بها هاجر التجديد أو استدعيها وازع المجاوزة⁽⁸⁷⁾.

(87) للوفوف على مركزية الثقبينات الجبجبية في كتب النظر الخطاطي القديم والحجارج الحديث، راجع المؤلفات التالية:

- *Traité de l'argumentation*, op. cit., (Troisième partie: Les techniques argumentatives, p. 251-673).
- *Rhétorique*, op. cit.
- *La parole persuasive*, op. cit., (Chapitre 6: Les arguments, p. 153-215).

علماً أن هذه المؤلفات وغيرها - وهي تستعرض انتقبات الحجاجية - إما تدور في تلك متشابه يلمس بمركزيتها، عمدة في الحجاج ودعامة في البرهنة، يتوغل بها الحجاج لإلتاع جمهوره بأنكاره المحملة وتصويراته المستعرة.

والناظر في جل المؤلفات الخطابية والجبجبية، لواجده أنها بقيت مشدودة إلى شئير اثنين، شئ أرسطو في خطابه، باعتباره مصدر تلك المشاغل ورأس تلك القضايا، وشئ بيرلمان وتينكا، باعتباره انطلقا في مصنفهما من الإرث الأرسطي، فوشما مبالغ وأصافا عليه ما عده خطابة جديدة، تكسر الطوق المنطق الشكلي، لتتصل بأوصاف انكاس، احتمالات وردود فعل، لذلت صار الجبجياج في محيط هذه الدائرة النظرية، عملاً وعلماً تجزئه بنية الحجة الشكلية ومحمولها المفسرسي المقاصدي، ومن ثمة حصل انفرد بين الاستدلال «Démonstration» والحجاج «Argumentation» ومصداق هذا الفرق، القول التالي:

«Pour bien exposer les caractères particuliers de l'argumentation et les problèmes inhérents à l'étude de celle-ci, rien de tel que de l'opposer à la conception classique de la démonstration et plus spécialement à la logique formelle qui se limite à l'examen des moyens de preuves démonstratifs». *Traité*, p. 17

فكان خطابة بيرلمان الجديدة، تهدف إلى فك عقدة الحرس التي للمصحح الأرسطي، لتعطفها وتكسر طوقها الشكلي، حتى يصير فعلها ملاساً للكان الشرقي كلاً لا حراً بالحجاج في دائرة الخطابة الجديدة، إنما هو الخطابة الأرسطية، مصافاً إليها عن انكاس وحججات معه، ومصداق هذا الاعتبار قول كل من بيرلمان وتينكا في مصنفهما، يحدد حمل الحجاج ويثبت دوائر.

وقد سبق أن انشغلنا انشغالاً أسلافنا - ونحن نتأول خطاب جامع البيان - بالثغرات الحجاجية حيث بلغنا تلك الثغرات تنظيمًا لم نُثمه عليها القواعد النظرية لسقفة، بل سؤخته سرلة تلك الثغرات وظائفها داخل الخطاب المحلل بمعى خطاب المعشرين وكلام المؤركيس، ومن ثمة كان تداول الكلام في الثغرات الجباجية، قائماً على التسيب لا على التسيط، نظراً إلى خصوصية كل صناع في تبيين جمهوره وتوصيل منظوره من المعتقد والأفكار، المتصورات والمبادئ⁽⁸⁸⁾.

وحى لا يصاب عمل الوصف في هذا الباب الثاني بالتسيط والاستعادة، وإنما لن نود ونحن نحلل الثغرات الجباجية في تفسير الزمخشري سورة البقرة، إلا ما بدا لافتاً خارجاً عما سبق أن جردنا شكله وعينا وظيفته في تفسير الطبري جامع البيان، وهذا الخيار المنهجي سيجتنب من تجنب المعاودة وأطراح التكرار والإبقاء على الجديد الطارئ الذي لم نعرض إلى بيانه ولم نتوق إلى كشفه.

إن مرحلة استدعاء الحجج، تأتي بعد مسار جباجي وترقى برهاني قطعه المحتاج لإقناع جمهوره بصحة مقاله ونجاعة مآله. وهذا المسار تصدره مقدمات جباجية نجم منها فعل ونشأ عنها أثر، فاستجابت لها الكيانات المحجوجة، لتياها على المشهور من الحقائق والمتعارف من الرفائع فأصابت ما قدر لها، تهيئة السامع/المتقبل إلى العمل بما ألقى على مداركه من القيم الجديدة، قيم الترجيح

⁸⁸ «Le domaine de l'argumentation est celui du vraisemblable, du plausible, du probable, dans la mesure où dernier échappe aux certitudes du calcul», *Traité*, p. 1

كما يتبا، حادسين، عدم كناية المنهج الرياضي والممول المتطقي، مؤنبر بيلاد الخناصة الحديثة، وهذا الأمر، ينصح به القول التالي.

⁸⁹ «En opposant la volonté à l'endettement, l'esprit de finesse à l'esprit de géométrie, le cœur à la raison, et l'art de persuader à celui de convaincre, Pascal avait déjà cherché à obtenir aux insuffisances de la méthode géométrique résultant de ce que l'homme, déchu, n'est plus uniquement un être de raison», *Traité*, p. 3-4

(88) تختلف الثغرات الحجاجية باختلاف الداعي ونساي بنابر المعام، لذلك فإن هائلها لا سجالس وإن اشتركت وأشكالها لا تماثل وإن أحدث. وهذه المعية هي التي حلت بمعى الثغرات الحجاجية، كيانات هارعة يشعلها المحتاج بالانقصية والحقائق، بدوي بها رعمة وريكت بواسطتها حصمه ويرشح من خلال توظيفها تأريله، فهي آلات حطمة ومرتكرت مثله.

العقيدة باعتبارها مبدأ في التأويل الاعتزالي والتأويل الكلامي وضرورة من ضروراته⁽⁸⁹⁾.

ولما كانت الغاية من تأويل أهل الاعتزال دفع الشاخص الظاهري ببر أدلة العقل وأدلة الشرع (...). وحفظ كلام الله الذي يفسدونه من مطاعن المشككين على وجه يطابق العقل...⁽⁹⁰⁾، توجب استدعاء الدالة استدعاء تبيين أثر الشجريد العقدي والترجيح المنطقي في قبول الحقائق المؤولة والرفاع المعروضة.

وغاية دفع الشاخص بين أدلة العقل وأدلة الشرع التي اعتبرها المعنويين - والزمخشري وأسهم وممثلهم -، صفة ظاهرية يبطلها العمق التأملي في حقيفة العلاقة بين أدلة الشرع في موضوع الكلام وأدلة العقل. وهذا التيقن النظري، عاينه توسيع المجال التأويلي الذي قصره علماء الظاهر وأئمة الأثر، على متابعة أحرف الكلام والضرب صفحاً عن بطونه وخوافيه. فكان معتقد أهل النظر موصول في أساسه، بضرورة توسيع مسالك النظر بالحقيقة من خلال مذ إشعاعاتها وتوسيع مداراتها حتى ينشئ لها مكاشفة السبع الأول الذي انطوى على لغز اليقين، فأحكمت عليه القبضة وأبدت عليه الحيازة⁽⁹¹⁾.

وهذه الأصول النظرية التي حركت العمل التأويلي النظري جنبها في خطاب الكشف التأويلي البراهين وأدلتها الأدلة التي استدعاه الزمخشري لممارسة الأول العقلي القائم على الترجيح والاستدلال والبرهنة وهي وسائل يبرز عنها استحكام العقل وسيادة مبادئه حتى يخلص انتساب هذا المنحى التأويلي إلى دائرة النظر العقلي والتبصير البرهاني⁽⁹²⁾. وقد ربط أهل الاعتزال العقل بضرورة التكليف التي

(89) عن مبدأ التوسيع العقلي، بأعواره أصلاً من أصول التعمير الاعتزالي، راجع في ذلك المؤلفات التالية.

- أبو زيد (مصر حامد)، الاتجاه العقلي في التفسير، (مرجع سابق).

- الشامي (عفي) وس معه، مستغلة بين الفكر والعمل، (مرجع سابق).

- هيدوع (عبد القادر)، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، (مرجع سابق).

(90) أبو زيد (مصر حامد)، الاتجاه العقلي في التفسير، (مرجع سابق)، ص 129-135.

(91) عنه، الفصل الثالث، (العجاج والتأويل)، ص 141-239.

(92) عن انتساب فكر الزمخشري إلى دائرة النظر العقلي والتبصير البرهاني، راجع ص 1.

يؤدي من خلالها العد إلى فهم المقاصد الرئائية، حكمة وتبصيراً حتى يحصل الهدف النهائي ويحور العنم المألني من طرائق الاستدلال تلك نعي فهي مشابهة للبشر وتأكيد وحدانيته المطلقة وتقرّده الكامل⁽⁹³⁾.

يمكن تمييز منطق الحجج، باعتبارها كيانات مجردة ووحدات لفظية مرتبة تعمل بالمقامات والأسبقية ومندورة إلى قول الطبري المستحدث من القيم والتصورات⁽⁹⁴⁾، أنماطاً أربعة أساسية:

1- الحجج القائمة على علاقة شبه منطقية⁽⁹⁵⁾ Les arguments fondés sur une relation quasi-logique

2- الحجج القائمة على علاقة وظيفية⁽⁹⁶⁾ Les arguments fondés sur une relation fonctionnelle

هذا الاعتبار، ضمن المؤلفات التالية:

- الذهني (محمد حسين)، التفسير والمفسرون، (مرجع سابق)، ص 429-482.

- ابن عاشور (محمد الناضل)، التفسير ورجاله، (مرجع سابق)، ص 63-70.

- الجبرسي (مصطفى الصاري)، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إيجازه، دار المعارف، مصر، ط 3/ 1959

(93) أبو زيد (نصر حامد)، الإنجاء العقلي في التفسير، (مرجع سابق)، ص 245.

(94) راجع أصول هذا الحذف، عسر مؤلف، Buffon (Bertrand). La parole persuasive, op. cit.، إذ يقول في تعريف الحقبة:

«Un argument est un énoncé destiné à en faire accepter un autre soit du fait de son contenu, soit aussi du fait de sa forme», op. cit., p. 153

(95) يعرف بيفون Buffon هذا النوع من الحجج (Les arguments fondés sur une relation quasi-logique) قائلاً:

«Les arguments quasi-logiques sont des arguments qui font appel à des relations logiques ou mathématiques, telle que la relation d'identité d'égalité ou de transitive. Ces relations faisant l'objet d'un large accord, les arguments qu'elles fondent sont d'une grande force», op. cit., p. 155.

(96) يعرف بيمون هذا النوع من الحجج (Les arguments fondés sur une relation fonctionnelle) قائلاً:

«Ces arguments s'appuient non plus sur la logique, mais sur l'expérience, sur des liaisons reconnues dans les actes ou dans les choses. Ces relations peuvent relever soit de la succession soit de la coexistence. Les premières concernant des réalités de même nature, situées au même niveau, les secondes impliquent un lien entre des

سائس وجمهور لا يتجسس، إذ نحدد فيه العالم بأصول المعارف والمعامل به يحدوه بهم التعليل ويوجه عقله العرفي والاكتساب. وهذا الأمر جعل المجلس في الثقافة العربية الإسلامية، فضاء يحضر المعارف ويولد المواقف⁽¹⁰¹⁾.

وهذه البنية الخطابية الموروثة، تتضمن أفعالاً حججانية متولدة عن تفاعل دائر الخطاب محاججاً مع متقبله محجوجاً. وهذا التفاعل باعتباره شرطاً لتحيز الحججانية (l'argumentativité) مطلباً وغاية⁽¹⁰²⁾، مرتين بصورة توفر جمع من الحجج وجملة من الأدلة تدعم تلك الحقائق الجارية عليها الحجج وتقيم عليها دليل الوثاقة والتأكد، حتى يؤمن بها الجمهور ويصدق عليها المتقبل.

وقد لغت الزمخشري نظرتنا، في خطبة تفسيره، إلى دواعي اشتغاله بهذا العلم واتكأ فيه⁽¹⁰³⁾، بما يقيم الدليل على اتبعاته نحواً تحدثت منه قيم تستعد وتطرد، وتصورات تبدو وتظهر تحلي الحقائق من حجبها وتتوخد بالمعنى الأصلي. نتكر من الأصفاء من الفئة اللاتجبة المعدلة باعتبار الإمرة والمكانة التي حاطهم بها انجب ومكنهم منها الرب تقدس صفاته وتعالى أمره، فحصل به وبينهم نسب واتصال، كنا وقفنا على هيئات من عندما اشتغل حاطرنا ببيان حججانية المقدمات بما هي استجماع للحقائق واكتناز للتصورات.

وقد حاجج الزمخشري في كتابه طيقتين من الجمهور، طبقة نخب ملحها الأول من النص ذاته وهي طبقة المعارضين على قداسة النص أو القادحين في نؤة

(101) عن منزلة المجالس في الثقافة العربية الإسلامية ووظائفها في توليد المعرفة وإشاعة العلوم، راجع في ذلك، التوبسي (الرحلات)، (مرجع سابق) وخاصة الفصل الثالث: «مجالس العلم مصدر من مصادر إنتاج المعرفة وبناء مناهجها في السنة الثانية العربية الإسلامية»، ص 47-66.

(102) عن علامة مبدأ التفاعل بين المتحاج والمحتجج وولد الحججانية باعتبارها مطلباً وعياً، راجع على سبيل المثال بيرلمان ونيكبا، (مرجع سابق) وخاصة حديثهما عن Adaptation de l'orateur à l'auditeur, p. 31-34.

(103) يقول في بيان هذا الأمر، «لأنّ المعرض فيه كمرص العين ما أرى عليه الزمان من وثاق أحواله وركافة وجاله وتناصر مهمهم عن أدنى عدد هذا العلم (...) وإنما حاولت الشبه على غراره بكت هذا العلم وأن يكون لهم ساراً يستحوه ومثلاً يحدوه»¹، الكتاب، ج 1، ص 8.

حمله الذين معتمدين القرآن بعون (الكامرون - الجاحدون - الضالون...) (فيهم عليهم
نيران ويأتي بالذليل الذي رجحاه العقل، بيكت مراعاتهم ويكتف لهم تعارض
دعواهم ونهايت فحواهم⁽¹⁰⁴⁾، وطبقة ثانية، هي التي عليها مدار الحجاج، طبقة
من قال فيهم قول المكني لا تكشف معانيه إلا بعد النظر والتفحص، التفتيش
والترجيح حتى يظهر بالمقصود ويسعد بالمشود وصاحبها قد مر منه للتكلم كلام
الجلعاء، دلت آلتهم ونهايت دلالتهم، لاعتقاده أن بين الحز الموزل والكلام
نحوذ، تجالسا فقت به قداسة الساتين وطهارة التبعين⁽¹⁰⁵⁾.

وهذا التصور كما سبق أن بينا يتضمن فعلاً حجاجياً تلوى به الاعتناق
وتنصب الأتواق. والجمهور الذي كنى عنه الزمخشري تكتية غيبت اسمه وغمرت
حضوره (...). ما أرى عليه الزمان من رثائه أحواله وركاكة رجاله وتقاصر
مسهم من أدنى عدد هذا العلم فضلاً أن تترقى إلى الكلام المؤسس على علمي
شماعي واتباع⁽¹⁰⁶⁾، هو الجمهور الحاضر، انشغل انشغال الزمخشري بكشف
معاني النص والتبصر بحقائقه وهذا الجتهاج الذي يفرضه مقتضى الشاغل بين فرقة
الزمخشري والجمهور المكني عنه بالجهل والركاكة، يولد أفعالاً حجاجية جزوت
لحاضها الآلات وشقت لتكثير أبدالها (الحقائق الجديدة) البراهين والأدلة.

وهذا ما سنحمل النسر على بيانه، وأصلين انتقنيات الحجاجية يفواعها
الطمانية ومولداتها التداولية التي أثرت في شكلها وفعلت في طرائق عرضها ولزنت
أصول اختبارها، حتى تدرك نجاعتها وتلمس قوتها⁽¹⁰⁷⁾.

(104) تمثل هذه الطبقة، الجمهور الحاضر الذي منح الزمخشري ملحه الأول من النص القرآني.

(105) تمثل هذه الطبقة الثانية، الجمهور الأخص (أهل الشرق المتأثرة، قالوا بالظن وأمعوا

الباطن)، وهذه الطبقة هي التي قص بوجودها السجال الحاصل بين السدائب والفرق، كل

مدعي الحق وكل يبغي عما سواه، فالجمهور الأخص، هو حاصل التعامل بين الصالح

وسمجرحه، بيكت مراعاتهم ويحي تصوراتهم.

(106) لكشاف، ج 1، ص 8.

(107) تعمل التقنيات الحجاجية بأصولها المقامية، لذلك لا يدرس الدرس الأصوب، إلا إذا

أنست إليها وعلفت بها، فالمقام مؤثر في طبائع الحجاج، فاعل بها. وللخوف ومن

تعلماً على مئات هذه الكنية الطرية، راجع في ذلك على سبل المثال.

Emery et Graulondost, La nouvelle docteur, op. cit

إن المتأمل في كثاف الزمخشري، لظافر دود عناء، بوجود طاهرة لانه. مقتضاها التوسل باللغة حتى يستدل بها، واللغة بما هي مفهوم عام تبين المتفرقات المجردة (العلامات) وتنظمه الأساليب المرمية (النية الصوتية - الية انضوية - الية التركيبية - الية الدلالية) ونوجهه أقصى إيصالية تبليغية، دعاها المقام التاريخي لتكون حجة على التحريج وبرهاناً على التأويل.

وهذا الأمر لفت أنظار المنظرين، إذ ميزوا بين الججاج في اللغة *L'argumentation dans la langue*⁽¹⁰⁸⁾، والججاج باللغة *L'argumentation par la langue*⁽¹⁰⁹⁾، والفرق الثاني الذي يعتبر اللغة بمختلف أنظمتها، حجة من الحجج، يقوى بها الاستدلال وتتم بها البرهنة على القضايا الدائر عليها الججاج والجارى حولها التنازع، هو مناط غايته في هذا المقام الذي سنبسط في فضائه، أهم الثغرات الججاجية الالفة التي استند فيها الزمخشري إلى اللغة مفهوماً عاماً بحاجة به ويستدل من خلاله على أقضية تأويلية تتوافق ومبادئ النصير الاعترائي الذي يعتبر اللغة، بما هي نظام إشاري وتشكيل علامي، منحشرة ضمن مراتب الأدلة على حقائق الوجود⁽¹¹⁰⁾ ومن ثمة كان توسل الزمخشري بها لإقامة أوله العقلي ماً على ضرب من الوعي النظري والحدس المتصور الذي أورنه إياه أسلافه من رؤوس الفرقة الناجية المعدنية، كتب لهم استجابة وألف لأجلهم تلبية، يتابع بمذهبهم ويدفع الشبهة عنهم⁽¹¹¹⁾.

إن تفسير الزمخشري هو انتفاء واجب عقدي ومحضلة نداء مذهبي، وهذه الحفيضة، هي ما به يقوى بها زعمنا يستقيم أذعاننا الدائر على احتواء المتن النصيرية مادة ججاجية تدرس وتؤول، ينظر فيها ويستدل عليها⁽¹¹²⁾.

(108) يقول يعون في بيان هذه المقاربة:

¹⁰⁸ L'étude de l'argumentation dans la langue relève avant tout de la linguistique et dépasse le cadre de cet ouvrage, op. cit., p. 154.

(109) نفسه

(110) راجع أصول هذا التصور، صس مؤلف أبو زيد (نصر حامد)، (مرجع سابق) وكذلك ابن عاشور (محمد العاصي)، (مرجع سابق)، وكذلك مبدوح (عبد القادر)، (مرجع سابق).

(111) راجع في ذلك، مكتشف، ج 1، ص 8.

(112) عن هذه المكرة وغيرها راجع، ابن عاشور (محمد العاصي)، (مرجع سابق)،²

لقد مات معروفاً في التصورات اللسانية، أن اللغة محكومة بمبدأ النظام. وهذا المبدأ لا يعدو أن يكون سوى حدس تجريدي يصير مقتضاه لغة واحدة لعمل تحريدي المعقول لا فعل التحسيم التحقيقي وهذا ما قضى بالحديث عن كون اللغة الحاضر وعالمها المنعبر⁽¹¹³⁾.

وهذا التصور هو الذي جعل الزمرشري يقيم برهانه على الحقائق إقامة من وعى أن للمعنى مظهرين: مظهراً حقيقياً ومظهراً مجازياً. وهذا الحاصل التطري الذي اتص به الزمرشري وبش فكره عليه، مصدره الفتح البلاغي التي أحدثها علماء البلاغة قبله، حيث اشتغلوا بنظم القرآن دليلاً على إعجازه وبرهانه على سلطانه⁽¹¹⁴⁾.

وقد صرح الزمرشري بأنواع هذا المبدأ في كشف مخنآت المعنى المدفون في غيب النص، مذ وطناً واستهل حتى يرسم لجمهوره مسالك في الفهم والتفسير لا يفتك عنها ولا يفر منها، يقرأ من خلالها المقاصد ويتأول العلامات. وهذا التصور الذي لم يعد يعتبر المعنى كياناً ظاهراً عارضاً في اللفظ، بل مقولة ضاربة في التجريد وما لللفظ الحامل لها سوى هيكل لا تكشف أسرار الحياة فيه، ما لم يدس المؤول في عميق أبيته وخفي مفاصله يخرقها ويحتازها، حتى يفهم الفهم رشي الأول. وهذا الأمر جعل التزال بين الفرقة الناجية المعدلة وفرقة أهل الأثر، نوباً عتيداً، لأن الاختلاف في مآتي تجلية الحقيقة، إنما هو اختلاف على مراتب الأمرة ومنازل الحياة⁽¹¹⁵⁾.

* ص 69-70 وكذلك الذهبي (محمد حسين)، (مرجع سابق)، ص 439-482.

(113) راجع مفهوم اللغة من وجهة نظر لسانية، ضمن مجمع

Ducrot (Olivier) Todorov (Tzvetan), *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Éditions du Seuil, Paris, 1972

وخاتمة الحديث الدائر على اللغة (Langue) والكلام (Parole)، ص 155-169 وكذلك

«حديث الدائر على المقولات اللسانية (Categories linguistiques)»، ص 147-154.

(114) عن أثر الفتح البلاغي في تصور الزمرشري، المعنى - وهو بؤل النص القرآني - راجع في ذلك، أبو زيد (عصر حامد)، (مرجع سابق)، وكذلك مدوح (عبد القادر)، (مرجع سابق).

(115) راجع هذه الفكرة، ضمن كتاب أبو زيد (عصر حامد)، النص والسطوة والحقيقة، إدانة المعرفة وإدانة الهيمنة، (مرجع سابق)، وخاصة مسحت (إنشائية المحاور - السراج حول الحقيقة)، ص 179-212.

والقول بمحاكاة الكلام، يستطع إضماراً مداره على أن المعنى/الحقيقة، محضلة إمكانات تاريخية، لا محضلة اقتضاءات تفسيرية، والفرق بين التصورين هو كالمفرق بين الحاصل الموقف والمستوى المصنوع، بين معوية الألفاظ ودلائلية الأسبقية.

فكيف يسطر الزمخشري حججه وماهي الأفعال التداولية المسجزة عنها والثائثة منها؟

1 - الحجج القائمة على علاقة شبه منطقية

Les arguments fondés sur une relation quasi logique

لقد تعلقت غايات أهل الاعتزال بدفعي مشابهة الله للبشر وتأكيد وحدانيته المطلقة وتفرده ايكامل⁽¹¹⁶⁾ وتأكيد هذا الأمر يتطلب براهين نعتل ولا نعدس، لذلك كان توشل الزمخشري بضرب من الحجج القائم جنبها على علاقة شبه منطقية، تستدعي فيها المقاييسات والتوجيهات والتجريدات وهي كلها من دولمي إثبات البرهان وتمكين الدليل، وهذا ما جعل الحجج شبه المنطقية، محتصة بقوة عالية في تمكين الاقتناع وترسيخ اليقين بالأطاريح المعروضة والمواقف المقعدة، حقائق يحتد فيها الجمهور ومقررات يؤمن بوثاقها⁽¹¹⁷⁾.

إن الترام الزمخشري بالحجج شبه المنطقية، قصى به إيمانه بمكانة العقل الذي هو «عند المعتزلة مجموعة من العلوم الضرورية التي يخلقها الله في المكلف وهي علوم لا ينفك عنها الإنسان ولا يشك في متعلقاتها. هذه العلوم الضرورية هي الأساس الذي يستطيع الإنسان به الوصول إلى المعرفة وذلك عن طريق التفكير والنظر في الأدلة⁽¹¹⁸⁾». والإيمان بمكانة العقل، جماع علوم مجولة، جعل النسب بين الحجج شبه المنطقية والعقل قائماً، فكون العقل حجة على صحة الأئسية

(116) أبو زيد (نصر حامد)، الاتيعة العقلية في التفسير، (مجمع سائر)، ص 245.

(117) عن نظام الحجج شبه المنطقية مؤه إبداعية عالية، واسع في ذلك المؤلفات التالية.

Traité de l'argumentation (chapitre premier, Les arguments quasi-logiques, p. 259-262 «Caracteristiques de l'argumentation quasi-logique».

La parole persuasive, op. cit., (Les arguments fondés sur une relation quasi-logique p 155).

(118) أبو زيد (نصر حامد)، ص 241.

وبرهاناً على ثبوت التأويلات، يتوافق والتزام الزمخشري، محدود ما بحيرة العقل
ومنه دواعيه، إذ لا يكاد مقام تأويلي في سورة الفقرة يحلو من هذا النوع من
جميع، لما سبق أن أشرنا إليه من وجوه التوافق بين تلك الحجج وأفضية العقل
في إثبات الحقائق وتمكين المزاعم⁽¹¹⁹⁾.

وما يندب نفسه من الأدلة شاهداً على ما نقول، قيام الكشاف كاملاً على بنية
تجاوزة تجريدها «إيان قلت... قلت...» وهي بنية سبق تحليل أبعادها وما ينشأ
منها من أفعال جيجاجية، تحمل حركة الخطاب الجيجاجي، حركة قائمة على
التفاعل بين باث الخطاب ومتقبله. وهذه البنية اللغوية المنحكمة في خطاب
الزمخشري التأويلي، هي بنية موروثية من الأسلاف، ثبتت نجاعتها واستقرت
شئها، فاستعارها الزمخشري، لنظم خطابه عليها، حتى يفوق برهانه ويستمر بيانه،
تجلية الحقائق من عيب الكلام وهناك الضمت بالبرهان المطفي والفطري الرياضي
الذي يصير مقتضاه الأمر المفرد بالعقل، برهاناً على الصحة ودليلاً على الاتقان،
حتى لا يتنازع في شأنه، مقررأ تأويلياً، عدلت به مواقف ويكثرت أدلة نهجها أهل
السادة، من التفرق والمذهاب (المرجئة - المشبهة - الخوارج) ممن كن لأهل
الاعتزاز بهم علاقة خلاف أو اتصال فرقة⁽¹²⁰⁾.

إذ استدعاء الحجج شبه المنطقية المشبعة بقوة إقناعية، تملأ درجتها لحطة
تحتوي في الخطاب، داخل في مسار جيجاجي بنى عليه الزمخشري تأويلاته وأقام
مواقفه، حتى يحصل التوافق بين الاعتبار التأويلي والعمري الإقناعي وتثبت سيادة
سلطة العقل من جهة كونها مملكة تستقر فيها الحقائق استقراراً برهانياً وتنظم فيها
الأدلة انتظاماً استدلالياً لا يتحرر عنه مكر السامع ولا اضطراب ملكاته، بل يسجم
مع الخضوع والطاعة.

(119) إذ أنصاف الحجج شبه المنطقية القائمة على العلاقات الرياضية أو على العلاقات الشكلية،
شأنها والزمخشري، يجعلها حجماً من طبيعة عقلية تستخدم لتفريع وسمج إلى انحراف،
ماعتبارهما شاطئ من أنشطة العقل، لذلك كثر ورود هذا النوع من جميع، كثرة لأن
دورها المعرف والإحصاء، ومرور ذلك في نظرنا، إلى قوة هذه الحجج وسعادت في مقدمت
الشبكة وهي سياقات المدح.

(120) عن لفظة التي حالت أهل الاعتزال، تصوراتهم ومذاهبهم التأويلية، راجع عن سبل
العتال الذهني (محمد حسين)، التفسير والمفسرون، (مرجع سابق)، ص 288-402.

ولعلّ هذا الأمر هو الذي جعل المواقف التأويلية المقررة داخل الأساقفة المدعية، مرتدية لبوس الدّس السياسي، منشحة شواش الإصرار الاستراتيجي الذي لا يكاد خطاب يحلو منه أو كلام يعزل عنه وهو ما سمّعت بيانه، وبرّ تنشغل بتحليل المقاصد الخطابية الثأوية وراء البراهين والمنحنية حلب الأدلة⁽¹²¹⁾.

وبذلك يكون تكثيف الحجج شبه المنطقية في تفسير الزّمخشرّي سورة البقرة، مرقاة لتحقيق علاقات دلالية ومقاصد جبراجية تُبنى على جملة من القوانين المنطقية وجمع من القواعد الشكلية، كالهوية والعدل والتعدي وهي كلها قوانين ذات أوصال منطقية وأساب شكلية تحقق الإقناع وتضمن الطاعة⁽¹²²⁾.

وحتى يثبت كلامنا، سنستدعي سياقات تأويلية حوت حججاً شبه منطقية، نحلل أشكالها ونقف على مقاصدها وسنذكرها، مشيرات، نهتدي بها لتحليل أنواع الحجج الأخرى التي وظّفها الزّمخشرّي مسانيد تحقّق مزاعمه ووسائل تردّد نظم استدلاله.

وتلك المقامات التأويلية، مصدرها التشابه وهو لون خطابي أثار النزاع بين

(121) لقد لمت علماء تحليل الخطاب أنظارنا إلى أن داخل كلّ كلام استراتيجي وإصغري، وهذه الحقيقة النظرية نجعل الفكر بحقائق الخطابات، عملاً تأويلياً يجنب العامة ويكشف الغباء، والمزيد القشر بغضاً لتحليل الخطاب راجع المؤلفات التالية:

- *L'analyse de discours, sous la direction de Ringoot (Roselyne) et Robert (Philippe - Demontrouil)*, Éditions Apogée, 2004.

- Bongo (Pierre), *Analysé conversationnelle et théorie de l'action*, les Éditions Didier, Paris, 1992.

ينظر من هذا الكتاب خاصة فصله الأول، p. 8-27. (Introduction Orientations et objets).
ومن هذا المصطلح يراجع الكلام الدائر على (Analyse du discours et analyse conversationnelle, p. 15-22).

Vetran (Denis), *Du discours à l'action*, P. U. F. Paris 1997.

- الشاوش (محمد)، أصول تحليل الخطاب في النظرية المنهجية العربية، تأسيس محو النص، (مراجع سابق).

(122) عن هذه الأشكال التي تندمج داخل المنهج شبه المنطقي، راجع في ذلك،
Traité de l'argumentation, op. cit. (chapitre premier, les arguments de type logiques, p. 259-350).
La parole persuasive, op. cit. (les arguments fondés sur une relation quasi logique, p. 155-178).

يعرف وقوى الخلاف بين المذاهب (123).

وابتك على ذلك هذا الحدوث الذي متحننا عادته من كتاب القاضي عبد
 الجبار منشأه القرآن⁽¹²⁴⁾، عتین فيه مواطن المتشابه وضبط داخله مواضع المحكم،
 وهذه المواضع التي ستحلل انطلاقاً منها طرائق استدلال الزمخشري وأنماط برهانه
 على الأنصية الثأويلية، ستتمسك من استحقاق الصطق البرهاني والتمط الحجاجي
 الذي كان يسوس به الزمخشري مقاصده ويوجه براميه، لنضع في الأخير على نظام
 هذه النظري: خصائص وخلفيات، تقاونه بظائره ونوازبه بانساعه.

الآيات المشابهة

طرائق احتجاج الرافضين وأشكال برهته

- انقضاة
- المتأخرة والمشباهة
- الترقيم والتفصيل

وَالرَّبُّ بِهٖ هُدًى لِّلنَّبِيِّ ﴿٢﴾ (البقرة : 2)

- التذكير
- الجواز والإمكان
- التخيير والتفويض

وَأَن تَقُولُوا كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ
وَأَنذَرْتَهُمْ وَلَا يَلْمِزُونَ ﴿٦﴾

- التمرهه والحد
- النبل والاسنهاده
- المشابهة والمناظره

فَقَسَمَ لَكُمْ عَلَى ظُورِهِمْ وَعَلَى
فُجُورِهِمْ [البقرة: 24]

- الترحيح
- التعداد
- الحذب

فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَلِمْ يَدَكَ عَلَيْهِمْ وَأَمْسِكْ عَلَيْكَ زُرْئَهُمْ

(22) لقد أثارت قضية المحكم والمفتاه في الفن القرآني لعنة تأويلها كبراً عكس الشارع الحاصل بين علماء الإسلام حول تصنيف المراتب المعنوية في الفن والاصطلاح عليه باصطلاحات تتوافق وحقائق أصولها، لذلك كان الاختلاف حاصل بين الفرق والمفتاه حول الآيات المحكمات ما هي والآيات المفتاهات ما هي، فرة في معايير كثيرة المحكم في المفتاه والمفتاه إلى المحكم، وذلك حسب اقتضات الأسبقية التأويلية التي هي أسبق مكرية إيديولوجية، تتحكم في حركة المصطلح وتوجه نظام التسمية وللوقوف على أصول هذه القضية قديماً، راجع تفتاح لا حصراً، كتاب **مفتاح الفرق** للعاصمي عبد الجبار، (ت 415 هـ)، تحقيق الدكتور عثمان محمد زورور، دار التراث، القاهرة، د.ت.

(124) القاسمي عبد الجبار، مشاهير القرآن، (مراجعة سائق)

محكومة بقواعد الترجيح، موجهة بأصول المداولة والمحاورة⁽¹²⁵⁾.

إن نوسل الزمخشري بالحجج شبه المسطقية القائمة على العلاقات الشككية أو ترابية، ليس أمراً طارئاً أو إجراءً محدثاً، إذ وقف على هذه الظاهرة ونحر سفلو لبحاج في مجرى الزواية والآخر، ولكن فصل الزجر في هذا الشرط، كما في مجرى جعل الحجج شبه المسطقية بيباً استدلالياً يثنى وأصول النظر العقلي في الأدلة والعلامات، وليس إجراءً مفتعلاً يضل المتقبل عن مقاصد الخطاب استقضية ليجت في كانه الإيهام بالضفة والإجراء بالتمكن⁽¹²⁶⁾.

فهذا النوع من الحجج المختصة نظرياً، بقوة إقناعية عالية وسلطة برهانية فاطمة، يبنى به لازماً من لوازم العقل، يقتضيه ويطلبه حتى يستقيم أمره ويحصل فعله⁽¹²⁷⁾.

وينجى صدى هذا النوع من الحجج التي ينجم عنها تمكين الأنظمة وتركبها في كائنات المتقبلين، في هيئة ججاجية اصطلاح عليها أهل هذا العلم بالاحتجاج الإيمولوجي⁽¹²⁸⁾ وهو حجاج ثنائي به الحدود المفهومية والقصورية وتقوم

(125) من أصول هذه الحنفية السطرية التي تعتبر العمل الججاجي، صلاً قائماً على الجدول والفحاور، راجع في ذلك

(126) لقد استدعى الزمخشري طريقه الاحتجاج بالحجج شبه المسطقية، نظراً إلى تواترها مع أصول التأويل المثلث الذي يستدل على الأنظمة التأويلية استدلالاً عقلياً لا استدلالاً أثرياً. وهذا الأمر يلهم الفرق بين نوسل الطبري بها، من جهة كونها حجاجاً تثبت في كنهان الجمهور الإيهام بالضفة، واستدعاؤها ليس انقضاء عقلياً بل هو انقضاء استراتيجي. ويرى نوسل الزمخشري إنذار في سياق التأويل والاحتجاج، باعتبارها مطلقاً عقلياً محضاً يفسر ثقله البرهانية والصرامة المطلوبة.

(127) وأما في ذلك

• *Traité de l'argumentation*, op. cit., p. 250-250.

• *La parole persuasive*, op. cit., p. 155-178.

(128) يعرف يعرف هذا الأثر الججاجي، عاتلاً.

«L'étymologie est parfois devenue point d'appui pour le sens que l'on donne à un mot... La certitude apparente du recours à l'étymologie tient à la croyance dans la même aide du langage selon laquelle chaque mot dériverait de la chose même qu'il désigne... L'emploi de l'étymologie est donc plus persuasif par la culture dont il témoigne chez l'auteur que par l'excellence du procédé. Il relève davantage de l'argument d'autorité que par la déflation, la parole persuasive», op. cit., p. 161

وأما في هذا السياق

• Art. «L'étymologie», in *Encyclopédia Universalis*, version 10, (C-13)

عليه التعريفات. وقد تواتر تواتراً لافتاً لا بل مكثفاً هي كشف الزمخشري⁽¹²⁹⁾ الذي اعتر صاحبه اللغة، كما سبق بيان ذلك، حجة الحجاج ودليل الأدلة، يطلق منه الفعل انشأوا، يستعملها برهاناً ويستقوي بها بياناً والاحتجاج الإيتيمولوجي، يحتاج يعود فيه النحاج إلى الأصول الاشتقاقية التي منها تكوّن الكلام أسماء وأفعالاً وحروفاً تستل منها دلالات، توطب فيما بعد داخل نسق تأويلي يحلّي سرور القرآن ويفتح معاني آيه⁽¹³⁰⁾.

والبحث في الأصول الاشتقاقية التي للكلم، ينجز عنه فعل جنياني ودور برهاني، يضمن نجاعة انشأوا ولا ويحقق استقامة الأدلة. وما الثقليل الذي نعاب

= حيث ورد، ضمن هذا المثال، الكلام التالي.

«Dans l'hypothèse créationniste, et celle d'un premier homme, l'étymologie se doit, nous doit, de retrouver les formes (phonèmes et morphologie) de la langue originelle (de l'étymologie aux mots originels)».

(129) إن الأضلة على أطراف الاحتجاج بالأصول الإيتيمولوجية الاشتقاقية هي كشف الزمخشري، كثيرة كثره لافتة، دوماً اندم والحصر، ولكن تحصيلاً للدفعة، برره عدداً منها من سياقات مختلفة، حتى يقوى برهاننا وكما سلك ألتنا.

- «الهدى مصدر على فاعل، كاشرى والكى وهو الدلالة الموصلة إلى اسمية بدليل وقوع الضلالة في مقابلته... للكشاف، ج 1، ص 44.

- والمقتفي في اللغة اسم فاعل، من قولهم وقاه ذلك. والنوابة مرط الضبنة ومه عرس وآي. وهذه القافة تقي من وجاعها، إذا أصابه ضلع من غلغ لأرض ورقة الحافر بهو يقي حافره أن يصيه أمشي بؤله... نفسه، ص 43.

- «والإيمان: إعمال من الأمن يقال آمنه وأمنته غيبي، ثم يقال آمنه إذا صدقه...» نفسه، ص 47.

- «والضلالة: لغة من ضل، كالكثرة من زكى. وكشأنه بالواو على لغة المنضم، وحقيقة ضل، حركة الضلوعين، لأن المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده...» نفسه، ص 49.

- «والعهد: المرتضى، وعهد إليه في كذا: إذا وضاه به ووثقه عليه واستعمله من إذا اشترط عليه واشترط...» نفسه، ص 124.

- «التحجس مصدر، يقال: صاحبت محجساً كقولك مدح محجياً وبنات مب...» نفسه، ص 262.

- «الوسع ما يسع الإنسان ولا يصيق عليه ولا يجرح فيه، أي لا يكلفه إلا ما شاع به فوره وينشر عليه دون مدى الشاقة والمجهود...» نفسه، ص 327.

(130) من ممر الضحاج الإيتيمولوجي، راجع معون، (مراجع سابق)، ص 164.

وجوده في الكشف عمق وفي تصوير سورة القرة خاصة، سوى دليل على قوة هذا النمط المعجاني الذي يؤصل الدلالات الدعوية، تاصيلًا بجمعها متوافقة ومبادئ الحق التأويلي الذي يروم المُحاجّ توصيله وتبليغه، غاية يؤمن بها العبر ومدار يتجه النص، لأنها متبسة إلى الدليل المطلق ومنصصة بالاسجاع الرياضي الذي تعمل وثاق الجمهور، على الإخذ به والاطمئنان إليه⁽¹²¹⁾.

وبذلك يحقق تكثيف الحجج شبه المطلقية وما لها من أشكال، ضرباً من ترسيخ الحقيقة في كيانات المتقبلين الذين أبدوا الاستجابة وأعربوا عن التوافق مع نمط الاعتقاد الاعتزالي. كما يحقق وظيفة تحويلية، تبدل عقائد المناوئين من الفرق والمذاهب الذين لهم على أهل النظر اعتراض أو تحرز، حملهم اتساع الخطأ وفؤاد إلهيته المتحقة منطقاً والمنشأة ريشة، على أطراح عقائدهم وبثينة مواقفهم وفق الحق التأويلي المحدث الذي ينظر إلى الحقيقة نظرة تروّحها إلى النيب وتصلها بطنان، حملها الحرف نجريداً فضاغف غيبها حتى انعدمت وتاهت⁽¹²²⁾.

لذلك كان شرط الظاهر بها، مجاوزة الظاهر وتعدّي الحاصل، إلى ما لا ذبعت فاستدلت ستائره وغارت أصواته ولم تبق منه إلا الإشارة، كالسر إذا

(121) ص 6.

(122) عن حلول الإمارة الإنجية في تحريف بعد ما كانت، قبل المذاهب التوحيفية، حادثة في النص، محشورة في نور، راجع في ذلك: Debray (Régis), *Don, un itinéraire, Matériaux pour l'histoire de l'éternel en occident*, Odile Jakob, Paris, 2003.

والوقوف على صدى هذه الفكرة في المجال العربي الإسلامي. راجع كتاب بعدل خضر، الأدب عند العرب، مقارنة وسائطية، (مراجع سابق)، إذ يقف معللاً هذه الفكرة، فكرة حلول الله في الكتابة، وإذا كان الله والشرحيه معاً، نتيجة تحولات موسيولوجية صيغة حدث في مجتمع الجزيرة العربية بحواضره وبوادمه، فإن ظهورها لا يمكن فصل عن الكتابة اللغوية، وبسر ذلك النصص التاريخي بين الكتابة من جهة والله والوجود من جهة أخرى، موسيقية الكتابة ذاتها القائمة على الفصل والوصل، فهي ذات صيغة (أ) عن الفكرة وتصله عن النور وجد النور، تقدم بذلك الفصل بخرابه الله من كبر نصه، فصيح تعالیه وتقلبه إلى إله بعد وغير مرتني وحيف، حفيف، عامر بسودت، فذلك هذا التعريف المعادي لعمل الله قداماً لئلا يشار وانتقل في الحكمة وقدماً للاستمرارية وتكرار في الترميز، الفصل الأول، (مقدمة في عالم الحداثة المعيشة، سحر وسحر وسحر وسحر)، ص 78-79.

أنني انصح أمر صاحبه وتلّس سمعيه الإثم. وهذا التصور هو الذي جعل سر أهل النظر في تحلبة الحقائق، نفساً محارباً استعارياً لا يتأول دلالات الكلم تازلاً ظاهراً بل يتأولها تازلاً باطناً، يصلها بحسها الذي لها في البدء وعينه أهل الأنظار يصنونون، في اعتقادهم، جوهر الحقيقة وأصل المعنى. وهذا التبديل في جهة مباشرة الحقيقة، هو تبدل في الموقف من علامات الكون وأدلة المنتصبه بها على ظواهر وجودية وحقائق أسطولوجية كان النص القرآني، عتبة تقصي إلى حرميتها ومنطقاً يستخدم في تأويل أنضبتها وهي أنضبة متلبسة بأسئلة المصير، موصولة بحيرة الكيان⁽¹³³⁾.

2 - الحجج المؤسسة على علاقة وظائفية

Les arguments fondés sur une relation fonctionnelle

لئن كانت الحجج شبه المنطقية، قائمة نظرياً على العلاقات المنطقية التي من شأنها أن تمنح تلك الحجج قوة ونهيبها مكانة تشنّذ بها حجاجيها وتضعف من خلالها إقناعيتها⁽¹³⁴⁾، فإن الحجج المؤسسة على علاقة وظائفية، جميع قائمة على الخبرة، موصولة بالنجرة⁽¹³⁵⁾.

وقد جرّد بيغون Buffon⁽¹³⁶⁾ هذا النوع من الحجج، من الضرامة المنطقية، حاصراً المنطق في الهيئة الشكلية التي قصرها على العلاقات الرياضية والمنطقية.

(133) راجع في ذلك.

- أبو زيد (عمر حامد)، الإلهاء المقتني في التفسير، (مراجعة سابق).

- ليدوح (عبد اللادر)، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، (مراجعة سابق).

(134) من خصائص الحجج شبه المنطقية، راجع:

• *Traité de l'argumentation*, op. cit.

• *La parole persuasive*, op. cit.

(135) بئرل بيرون، في حدّ هذا النوع من الحجج:

«Ces arguments s'appuient non plus sur la logique mais sur l'expérience, sur des données reconnues dans les actes ou dans les choses. Ces données peuvent relever soit de la succession soit de la coexistence. Les premières concernent des réalités de même nature situées au même niveau les secondes impliquent en lien entre des réalités d'un niveau usuel. Toutes reposent sur une relation de type fonctionnel (de cause à effet, de moyen à fin, par exemple)». *La parole persuasive*, p. 178-179

(136) عـ

وهذا الاعتناء غاب عنه شيء مهم يقضي بتعميم مقولة المسطق على الأشكال الخطائية، نظراً إلى اتصال هذه المقولة بمعنى التسق الذي ينظم الأقضية لتعريف كانت أم خبرية تجريبية

وقد تعطى فلاسفة اللغة إلى اتساع مقولة المنطق وانتشار مساحتها، فهي مقولة تستغرق المعنى وعنده (137)، فكان لكل شيء مطلقاً ولكل ظاهرة نظاماً وهو ما يجرى عنه رد الصفة المنطقية المنسجمة مع معنى النظام إلى الحجاج المرسى على علاقة وظائفية يقوى فيها إسناد الوسيلة إلى العناية والنسب إلى الشبهة، إسناداً

(138) من المنطق، أهلاً وتضاهياً ونحوالات وحدوداً، راجع المؤلفات التالية:

- <http://topique.uqam.8m.com/histoire11.htm>
- عنوان هذا المقال الموجودة على الموقع الإلكتروني المذكور (*Sémantique formelle et logiques non-classiques*)، وقد عالج تحولات علم المنطق، ممثلاً أنواعاً ذكراً أملاً.
- <http://fr.wikipedia.org/wiki/logique>.
- وقد وردت ضمن هذا الموقع المستخلص للمنطق وتضاهياً، جملة من الحدود تزد أمتناً:
- «La logique est initialement l'une des grandes disciplines de la philosophie, elle est devenue au XXe siècle une partie des mathématiques. Aujourd'hui, elle est en outre partie intégrante de l'ingénierie informatique, la linguistique, la psychologie cognitive et la communication sociale».
- «La logique est l'étude de la nature, des concepts, de la vérité, des jugements et, de la validité des raisonnements. Elle se déploie ainsi aujourd'hui selon les quatre grands axes qui sont:
- La théorie des ensembles.
- La théorie des modèles.
- La théorie de la démonstration.
- La théorie de la calculabilité»
- Grize (Jean-Benoît), *Logique et langage*, Éditions Ophrys, 1997.
- تراجع من هذا الكتاب، تساوقاً مع هذا المقام، الحديث المقود على شروط المنطق (المنطق الأرسطي، المنطق الزبائني، المنطق الطبيعي)، ص 11-23.
- Art, «Logique» (histoire), in *Encyclopedia Universalis*, version 10. (C-D).
- علماً أن مقولة المنطق لا تعنى بالمعنى محض، بل توصل كذلك بالأمم، فهي معونة محصور وعباب، مقولة انتظام ومعرفة، فكان لكل ظاهرة، مطلقاً ولكل شيء، نظاماً معيافاً لهذا الطرح وغيره من وجهة نظر فلسفية إبستمولوجية، راجع كتاب

Merleau-Ponty (Maurice), *Sens et non-sens*, Editions Gallimard, Paris, 1996.

وكذلك مقالة

Rey (Olivier), *Sens et non-sens de la science*, <http://new.humanite.fr/journal> 2003-11-07-382299

ينتج عنه إحكام الزمط الشكلي بين العنصرين في خصم دائرة واحدة هي دائرة الإقناع والذين باعتبارها دائرة حذب مركزي في العمل الحجاجي الذي يسهل تحصيل الطاعة وتحقيق النجاعة⁽¹³⁸⁾.

لقد يؤب علماء الحجاج هذا النوع من الحجاج فرعين كبيرين وذلك حسب نسبة الحقائق بعضها إلى بعض، فإننا أن تكون الحقائق من نفس الجنس ومن نفس الطبيعة وإننا أن تكون متباينة الجنس مختلفة الطبيعة⁽¹³⁹⁾.

(أ) نمط الحجاج الشائعة:

تكون الحقائق في هذا النمط من الحجاج، موحدة الجنس، مشتركة الطبيعة⁽¹⁴⁰⁾، كما تدمج داخله أنواع من الحجاج، تنجم عنها أساط من الحجاج أهمها:

♦ الحججة السببية (L'argument de causalité)⁽¹⁴¹⁾

تكثر الحججة السببية في جل الخطابات المنجبة غاياتها صوب الإقناع وتضاعف وتشتد في استطلاات التي يرمي أصحابها إلى الرهنة العقلية الضاربة على حقائق اعتقدوا فيها وأطاريح دأبوا بها.

والزمخشري الذي بنى نصرزاته التأويلية على نمط البرهان العقلي، استخدم الحجاج السببية بقوي بها على متاويله ويقنع من خلالها جمهوره.

وردة الحقائق إلى أسبابها يتضمن فعلاً حجاجياً يجعل تلك الحقائق أموراً مشككة ومصادرات راسخة لا تبذل ولا تحول وإنما تؤخذ مأخذ العقائد الكلاية التي تصالف إلى الإيمان بقداصة الخطاب وعلم منزلة، فيغدو بذلك كل مضمون

(138) واسع في ذلك.

* Traité de l'argumentation, op. cit.

La parole persuasive, op. cit.

La parole persuasive, op. cit., p. 178-199.

(139) راجع في ذلك:

(140) هـ.

(141) يعول معروف، حاذراً بينهما

* L'argument de causalité vise à rattacher l'un à l'autre deux événements. Plus précisément un événement étant donné, il cherche à en établir la cause ou l'effet qu'en résulte. La parole persuasive, p. 179.

حاجتي رُدَّ إلى سببه المحدث، حقيقةً كليةً ومستمى ملكاً متعلماً تمكَّن واستقرَّ
مفعول قانون عقليٍّ حلَّصه من العموم وأدمجه في دائرة الخصوص، إذ رَدَّه إلى
أصله وأنهاه إلى سببه⁽¹⁴²⁾ وإليك على ذلك مثلاً:

«وإن قلت: ما ماله عذواً بعص هذه الفوائح آية دون بعض؟ قلت: هذا
علم توفيقى لإجمال للقياس فيه كمعرفة السورة»⁽¹⁴³⁾.

يبين الزمخشري في هذا المثال، سبب اعتبار الفوائح آية دون بعض وأذاً
ذلك إلى ما يقتضيه العلم التوقيفي وهو العلم الذي تؤخذ حقائقه توقيفاً لا
استدلالاً، لأنه علم أنفُسِهِ من السماء وحقائقه من العلى، فردَّ الاستدلال إلى سبب
توقيفي، بتضمن وعي الزمخشري بمحدودية الاعتبار التأويلي وهو اعتبار يمكن أن
يجزَّ عفاً ومنطقاً ويمتنع توقيفاً.

وهذا الجواز الذي يفسر بعض الأقطب تفسيراً توقيفياً، قد يبدو متعارضاً
وأحكام التأويل العقلي الذي يتقدم حجج العقل على حجج النقل في إثبات مدى
مخالفة الله للبشر وما يتعلَّن بذلك من نواحي كلامية، تشغل بها علم الكلام فكانت
بمثابة القضايا الجامعة التي عليها قام وبها تأسس⁽¹⁴⁴⁾. ولكن هذا الذي بدا لنا
متعارضاً، داخل ضمن السببات الخطابية التي يقتضيها نظام القول، حتى يتقدم
ويتم ويدرك ما قدَّر له نهي تحفيز الحاجة العملية وتمكين القوة البرهانية. وبذلك
تكون الحاجة السببية، حجة ذات حمل إقناعي وفعل ججاجي ينسجم بتوظيفها
تخاطب وتضاعف قوته وتبني الأحكام الأخلاقية والعيادات القيمية، على مبدأ
إبراز مكانة تلك المآلات من نجاعة الأسباب أو استقامة النتائج⁽¹⁴⁵⁾. فردَّ الفوائح
آية دون بعض إلى الاقتضاء التوقيفي، ينجز عنه حكم أسلافه حاصل أمره أنَّ
للاعتبارات التفسيرية وللجوازات التأويلية، حدوداً تحتجب، رغم تعارضها مع
الاحتمالات العقلية، في ملوذة النسق البرهاني العام وداحل محيط الججاج الأعم.

(142) عم، ص 178-199.

(143) اكتشاف، ج 1، ص 105 (طبعة مشتركة، مكتبة ومطبعة مصطفى السامي الحلبي وأولاده
بمصر، 1966).

(144) راجع في ذلك، أبو زيد (مصر حامد)، الإشباع العقلي في التفسير، (مرجع سابق).

(145) راجع في ذلك، يعون، (مرجع سابق)، ص 179.

وهذا الأمر كما سبق أن ألمعنا إلى ذلك، من طبائع السياسات الخطابية التي سألني على ذكرها في المقامات المحضنة والأسبقية المعلومة.

• الحجة التاجية/الثاقمة (L'argument pragmatique)⁽¹⁴⁶⁾

تدمج هذه الحجة ضمن دائرة الحجج الشبئية، فهي هيئة من هياتها وصورة من صورها ومدلها على تعبير حدث أو تقويم حقيقة من حلال نجاعة النتائج أو استقامة الأسباب.

وهذا النوع من الحجج ظاهر في المتنون التفسيرية كلها، تباينت أنوعها واختلفت مقاصدها، نظراً إلى أن كل مفسر وهو يكشف خباء المعنى، مشغل بصدقته قوله، مأخوذ بفزة برهانه، لذلك تغدو الحجة التاجية، عنصراً استراتيجياً في حركة الخطاب، يبرز من خلالها وثاقة الآراء وقوة المراجع، حتى تتمكن من كينات المتكلمين حقائق يعتقد فيها ومآلات يعمل بها.

والحجج التاجية/الثاقمة، بنجر عنها، نمط حجاجي يعلي الخطاب المبسوط على الجمهور إعلاء تبدو مظاهره، مذ يشرع المؤول في التوطين والتقديم، ولنا في كشاف الزمخشري آيات تشهد وبيّنات تفصح، نأني مأني الضراحة حياً ومأني الثكنية حياً آخر، وذلك حسب الداعي المقامي والمقتضى الشبائي الذي يرخ حركة الخطاب ويحكم نظامه⁽¹⁴⁷⁾.

(146) بمرئها يفرن، لانا.

«L'argument pragmatique consiste à apprécier un acte ou un événement en fonction de ses conséquences favorables ou défavorables. La parole persuasive, p. 179»

علماً أن الحجة التاجية/الثاقمة تنتمي إلى صنف الحجج الشبئية.

(147) الشواهد على الهيئة التاجية/الثاقمة في كشاف الزمخشري كثيرة، نورد بعضها معها وحيات بها.

- «إن قلت: كيف صنع في التار السجاية أن توعف بإصاءة ما حول المستوعف؟ قلت هو خارج على طريقة المحار الرشع، فأحسن تدبره.»، الكشاف، ج 1، ص 81.

- «ولا يمسح هذا الوجه في خطابات الكثرة عاصفة، إلا أن الأول أوسع وأصح»⁸¹ نفسه، ص 97.

- «وهذا هو المطابق لصنعه المعس، لأنه لم يزل من التسماء السماء كله، ولا أخرج بالمطر جميع السموات ولا جعل الزرق كله في السموات...»⁸²، ص 100.

• حجة الاتجاه (L'argument de direction) ⁽¹⁴³⁾

إن لفظة الاتجاه، منزلة في كتاب الزمخشري عامة وفي تفسير سورة البقرة خاصة، وهو ما يجعلها حجة دالة في الحطاب، بانية له، ومقتضى هذه الحجة من موقف تأويلي بما يؤول إليه. ولعلّ ايشاهد الأئم على ذلك، موقف الزمخشري من الأول الظاهر الذي بنى عليه الأثرين مواقفهم التفسيرية، وهي مواقف في نظر الزمخشري لا تتجاوز الغيبات المعنوية الأولية وهي غيبات لا تقول حقائق النهر بل تشارفها، فنقص تصورات الأثرين، ثم من خلال ما آل إليه مناهم التفسيرية الذي لم تبرز به الحقائق المفتر إهراها بل غابت وتعمت. وهذا الأمر يحمل مقصداً، مقتضاه الإيمان بالتصوّر المحدث الذي عرّفه الزمخشري على جمهوره، إذ ينقض المذهب الأثري وبين قصوره، محجة الاتجاه بنجر عنها إقناع الجمهور من خلال تحريك فلكة النفس عنده بما يتعارض والتصورات الناجمة في إدراك الحقيقة، مشغل كل مسلم دان بالنفس واعتقد فيه، تنقض المواقف بما آلت إليه يجعل المستقبل ينتزع اقتناعاً طوعاً وبزماً إيماناً إرادياً، بالتوائف البديلة التي نسي محيط الاعتقاد الجديد، محيط الفرقه الناجية العادلة، بتغلون في مجازية الكلام الإلهي معبراً لتحقيق معانيه ومكاشفة فيه ⁽¹⁴⁴⁾.

وهذا التصوّر الذي يكثر المعنى ويعدد الدلالة هو تصوّر يفتح للنفس المؤول على عوالم لم يكن يسكنها قبل ويمكن الذات المؤولة من دور لم يكن لها، نعمتي البحث في الأدلة الشرعية بحثاً عقلياً يثبتها ويدعمها ⁽¹⁴⁵⁾. لتحقيق النظر في تعالي

• "وهذا أهدم شيء لسدب استغدير، وإن كل قول لا دليل عليه فهو باطل غير ثابت...". منه، ص 177.

(144) يمدّها بهرون، فأنلا

"L'argument de direction consiste à critiquer une action ou un non de la direction qu'elle prend, de la fin vers laquelle elle tend, La parole persuasive, p. 183.

(145) من اعتقاد أهل الاعتراض في مجازية الكلام معبراً لتجلى الحق، راجع في ذلك أبو دية (مصر حامد)، الاتجاه العقلي في التفسير، (مراجع سائر) وكذلك، نفس والمنطقة والحقيقة، (مراجع سائر) وخاصة، بحث في كتاب المحار: النزاع حول الحقيقة، ص 173-212

الذات الإلهية الحاضرة في تحريد الحرف القرآني وشحونة معناه⁽¹⁵¹⁾ يتم في طر الزمخشري من خلال تحلية المنهج تجلية تنف على الحاء الضامت لا على الظاهر المكشوف. وهذا الأمر يطن موقعاً أنطولوجياً من العالم بقدر الحقيقة تنديراً يختلف عما قلناه بها الأثريون، لأن لكل سبق سياقاً ولكن مطومة دواع، تنلن بها المقاصد وتقد من آثارها التأريلات⁽¹⁵²⁾، فما عده البعض تعارضاً بين الماسي التفسيرية نعتبره نحن اختلافاً في هيئة الحقيقة وتعدداً في إمكانات صرعها⁽¹⁵³⁾.

• حجة المجاوزة (L'argument de dépassement)⁽¹⁵⁴⁾

لقد اعتبر المنظرون في حقل الخطابة والجنج، المجاوزة مبدأ أساسياً في عمل الجنجائي الذائر على الإقناع وسيلة وتبدل المواقف عاباً، نظراً إلى أن هذا المبدأ مكون بفكرة التقدّم واستشراف المستقبل المنذور والمراعاة على آية⁽¹⁵⁵⁾.

وقد بدا هذا النوع من الحجج حاضراً في الكشف عامة وفي تفسير سورة ابقرة خاصة، حيث اتبنت مقاصد الزمخشري على ضرورة صناعة مط ناولني عقلي بنقد إلى الحقائق في جوامعها ويسند عليها استدلالاً عقلياً منطقياً يعمل

(151) راجع في ذلك

• Debruy (Régis), *Deux, un itinéraire*, op. cit

- خضر (المادل)، الأدب عند العرب، (مراجع سبع).

(152) عن أثر السلة والمنصب في تلويح فكر المفسر/المؤلف. راجع في ذلك، (فيدوح) عبد القادر، (مراجع سابق).

(153) إن ما مضىه جل دأري الفكر التفسيرية الإسلامي، تعارضاً بين الفرق، يعتبره من جهة، تنازلاً على حيلة الحقيقة وتملك المنزلة، لأن الحقيقة التي يشهد على المفسر، ليس هي حقة تتخذ في محيطها جل الفرق، وكأنها كل لا يبل التحركة وأما المفسر منها، إنما هو الوجه والهيئات، والموقوف على امتساعات هذا الرعم النظري، بلسمياً وأنطولوجياً، راجع على سبل التل:

Kaplan (I rancis), *La vérité et ses figures*, op. cit

(154) بحثاً من، قديراً

"Plus on va loin mieux est L'argument du dépassement pousse à aller de l'avant. Il est fondé sur la croyance dans le progrès qui veut que le temps qui passe soit marqué par des améliorations croissantes", *La parole persuasive*, p. 187

(155) عه

على تمكيها، عقائد جديدة يؤمن بها الجمهور المتقبل وتراجع بمقتضى صدقيتها،
كيانات المناوئين، وهذا الأمر جعل العمل الحجاجي المبني على حجة المجاورة،
مكوناً بعمدٍ إعادة بنية شقرات مهم الحقيقة الذبينة، التي هيس على أصوله
الأثريون حماة ومدافعين، أمداً من الزمان طال، عصدهم إبرة الساسة، توافقت
تصديراتهم مع انمول بالطاهر يبرز أعمالهم ويصمن لهم الشبابة والثواصل⁽¹⁵⁶⁾،
لذلك اعتبر بعض المنظرين، عملية الفهم عملية موصولة بالأسبقية الحاصنة
والذوات العاعلة تتلون بها وتتحد من خلالها⁽¹⁵⁷⁾، فكما أن للذولة مؤسسات
وعالين، فإن للذين مؤسسات وعاقلين وهو ما قضى استبعاداً، بكثرة المعنى
المتحصل من النصّ الذبيني، باعتباره كياناً منفعلاً تلك المؤسسات مطبوعاً بطابع
أولئك العالين، تباينت مشاغلهم واحتلفت تصوراتهم⁽¹⁵⁸⁾، فالذائع الموعرني
لذي فصي، بثواتر حجة المجاورة وأطرافها في خطاب الزمخشري الناوئي، إنما
عاجس الزجل ببناء «إمبراطورية العقل» وإقامة مدائنه، حيث تغدو الحقيقة حاصلأ
يستدل عليه بالبرهان لا مستجمعاً يتحصل عليه بالتقريب⁽¹⁵⁹⁾.

(156) عن أصول المذاهب الشبانية والإيديولوجية، راجع الذبيني (محمد حبير)، التفسير
والفطرون، (مرجع سابق)، وكذلك، أبو زيد (نصر حامد)، الاتجاه العقلاني في التفسير،
(مرجع سابق) وكذلك، بدوي (عبد القادر)، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية،
(مرجع سابق)، وفي هذه المؤلفات، إشارات تختلف باختلاف المقاربات، إلى علاقة
الأصول المذهبية بالزوائد الشبانية التي تعصد تلك الأصول وتقرّي سلطانها.

(157) عن علاقة الفهم، باعتباره عتبة من عتبات الفعل الناوئي، بالأسبقية الحاصنة والكيانات
شاعلة، راجع في ذلك المؤلفات التالية:

- Gadamer (H.-G.), *L'art de comprendre, Essais I, hermeneutique et traduction philo-*
sophique, op. cit.
- Eco (Umberto), *L'œuvre ouverte*, op. cit.
- Eco (Umberto), *Interpretation et surinterprétation* (traduit de l'anglais par Jean
Pierre Conette), P.U.F., Paris, 1992.

(158) عن علاقة النصّ باعتباره مؤسسة، للعالين الاجتماعيين، راجع في ذلك حصر (المال)،
الأدب عند العرب، (مرجع سابق)، وخاصة الباب الثاني، (السلالة الحديث أو شعرة
أسباب الأعراس الروسانطيس الحديث)، ص 209-375. ومن هذا كتاب راجع، حاص،
المقدمة، ص 209-218.

(159) لقد عدت الحقيقة مع أهل الاعتراف، صاعقة عقلة بعدما كانت مع الأثريين، صاعقة حجة،
هذه التحول كثر هيئاتها وعدد وجوهها.

وهذا التحول عده أسماهون على مؤسسات الاعتقاد الأثري، حرجاً ومروراً كما عذوا الخطاب الزائح عه، خطأ مستقماً معجوجاً، لذلك حمي وطبر النزاع وشطت آلة المحالفة بين العرقتين، كل يحض اعتباره التأويلي وكل يحوز مملكته، خوفاً من نداس انطاري واحتشاه من صباع المارل، لذلك يعتبر النزاع بين العرق الإسلامية، شعبهم النص القرآني وحيرتهم حقائقه، إنما هو نزاع على ترشيح حماة الحقيقة واصطغاه الذعاء والحافظين من ذوي المنازل المرمونة والمرتبة العالية⁽¹⁶⁰⁾.

(ب) نمط الحجج التواجدية

يشي هذا النمط من الحجج على التواجد والتضاهر بين العناصر المتكونة منها المفاهيم أو المفدودة منها العلاقات والأعمال، والتواجد الحلولي الذي يتأسر عليه هذا النمط من الحجج، هو القانون الدائرة عليه قوة الحجج التواجدية ونتائجها، إذ إن حلول العناصر بعضها في بعض، بصنع صراً من التعلق ونوعاً من التوحد يقوى به الججاج ويشد من خلاله الاستدلال، على الأفضية التأويلية والتصورات الفكرية التي ينوي المحتاج تبليغها وتمكينها، حقائق جديدة يحمل بها الجمهور عمل المطيع المقتنع لا عمل الخارج الزائف⁽¹⁶¹⁾.

وللحجج التواجدية في التنظير، أشكال ومظاهر نورد ما جلاء الحضور في الكشف ونسكت عما غاب منه، حتى لا نشغل كاهلنا بالثرید ولا نشغل بك بالتبید، فتضح الغاية وعدم المقصد.

♦ الشخص/العمل والمحل/الشخص⁽¹⁶²⁾

إن للصورة التي بصنعها الخطيب/المحتاج لشخصه، زمن يلتظ الكلام في مقام منصوص، من الآثار ما يصيرها صورة فاعلة في توجيه حركة الخطاب

(160) حصر (المائل)، الأدب عند العرب، (مرجع سابق)، ص 209-218.

(161) يقول بنون، في شأن هذه الحجج المائنة على علاقات التواجد.

«On peut tirer argument d'une relation de coexistence entre les choses que se voit entre une personne et ses actes, entre un groupe et ses membres ou entre un concept et les éléments qui le constituent. La parole persuasive. P. 188.

(162) عه، ص 189-191.

نوجهاً تذكر به استحابة الجمهور وتستحصل طاعة المتقبل. وقد عرى الرّمحشري مرغوبة هذا اتفاقاً - وهو من حير قوانين البلاغة العربية ونقش إلى مآني توليد الاستمالة ولقي الاتفاق التداخلاً واستحسناً -، لندت عمل على تحت صورة لشخصه - بعمارة لاطع الكلام الأزول ومركر المقام الأوحده، صافية لا كدر فيه، مقدّمة لا اعراض عليها. وهذا الأمر حوته خطبة الكتاب ودلت عليه توطئة⁽¹⁶³⁾.

إنّ تحسين الصورة بتولد عنه قتل الشكّ وإلغاء الريب، حتى تكون استحابة الجمهور تامة وطاعته عاتقة. فينتج عن ذلك عمل يقتضي أثر التمام الذي بدت عليه صورة الخطيب/المحتاج وأثمت به هيئاته. فكان الشواجد بين الصورة المصروفة والمعمل المنذور، نداء مبطن يتوجه به باتّ الخطاب إلى جمهوره الحاضر أو الغرض، لتحقيق التقاطع بين الكيانين وإنشاء التواجد بين الذاتين. وهذا المطلب - إذ جاز ونعقّق - قوي به الحجاج وانبثقت عنه الشجاعة وهي الغاية الأولى في كلّ سار حجاجي، يقاس توفّق مسعاه بمآك نوابه⁽¹⁶⁴⁾. وهذا القانون نمي صناعة صورة للشخص، لا يتنصر على باتّ الخطاب وحده بل يتعداه إلى الشخصور الأخرى المستحضرة، يقوى بها البرهان ويتمكّن من خلالها الدليل.

إنّ الصور المصنوعة لشخص الخطاب الفاعلة، تحدّد في هذا المقام، الأعمال المقدّرة والمآلات الممكنة، فكلمًا كانت صورة الشخص كاملة، كان العمل أكمل وكلمًا كانت صورة الشخص ناقصة، كان العمل أنقص⁽¹⁶⁵⁾، وهذا التجادل بين الشخص والعمل، مأناه كون الثقافة العربية الإسلامية، ثقافة قائمة على

(163) للكشاف، ج 1، ص 6-9.

(164) من تطابق المسمى الحجاجي الذي تضطلع به الخدمات مع المآك والمتنص، راجع في ذلك، بيرلمان ونيتكا، (مرجع سابق)، وكذلك بيرون، (مرجع سابق).

(165) إنّ الصورة التي يصنعها المحتاج لشخص خطابه الفاعلة، نعتق قوة العمل في حال اكتمال وضعه في حال النقص، لذلك عمل الرّمحشري - وهو من حير معامات الكلام والرائص بخصوص المعال الشدولني العربي الإسلامي -، على تزيين مظاهر شخصه الفاعلين، باعتراهم في سياق تأويله، حجاجاً سلطاً يدعون القيل والموسون الأولين. للوقوف على مظاهر هذا العمل، راجع من للكشاف الشباكات التالية - للكشاف، ج 1، ص 6-9. يصع الرّمحشري في حظه كتابه صورة كاملة وهيئات تامة لشخص فاعلين، (الله/محمّد/القرآن/الفرقة الساجدة العدد...) بعد تلك الشخصور/الضرور تأويله ويفوّز مراجع برهانه.

سلطة الرجال باعتبارهم حملة حقائق ومخازن تجارب، فإن ارتفعت صورهـم
انعدمت سلطتهم وغابت حقائقهم⁽¹⁶⁶⁾.

• الجماعة والفرد⁽¹⁶⁷⁾

يحدث التواجد ههنا بين «الفرقة الناجية العدلية»، جماعة والزُمخشرئي فرداً،
لتصير بذلك مقالاته في شؤون النص، يتأول معانيه ويجلّي معانيه، صدى لمبادئ
تلك الفرقة، تزعم قيادتها وتعهّد بمواصلة إرثها وتنفيذ ندرها⁽¹⁶⁸⁾.

وهذا الأمر أوردّه الزُمخشرئي بإيراد المصريح لا إيراد المكشّي، إذ يقول:
«ولقد رأيت إخواننا في الذين من أفاضل الفئة الناجية العدلية الجامعين بين علم
العربية والأصول الدينية، كلّما رجعوا إلّي في تفسير آية فأبرزت لهم بعض الحقائق
من الحجب، أفاضوا في الاستحسان والتعجب، واستطبروا شوقاً إلى مصنف يضم
أطرافاً من ذلك حتّى اجتمعوا إلّي مقترحين أن أملي عليهم (الكشاف عن حقائق
التنزيل وعبود الأنبياء في وجوه التّأويل)...»⁽¹⁶⁹⁾، واستجابة الزُمخشرئي إلى
مقترحات فرقته، ليس ثلّية لأمر بقدر ما هو تنفيذ لرغبة جماعة اصطفت من رأّت
فيه الكفاءة، فأعلنت شأنه ورفعت منزلته، حتّى يكون من بين الذين استطاعوا تجلّية
الغيم وترجمة السرّ. وهذا التواجد بين الزُمخشرئي شخصاً، والفرقة الناجية العدلية
جماعة، يقوّي نفوذ الخطاب التّأويلي ويجعل فعله في الجمهور معلاً مستوداً بغزو
الإجماع الحاصل من أفراد الجماعة اختاروا وانتحلوا وهو ما ينجز عنه كون
الخطاب المصنوع على النصّ القرآني، خطاباً يزوّب إلى المراجع ويعود إلى
الأصول النظرية المتضمنة نواحي اعتقادية ومبادئ تصوّرية، وهو ما يضمن للحقائق
الثّابتة، بسفول التّضاهر بين الفرد والجماعة، ضرباً من التّجاعة العملية ونوعاً من

« - نفسه، ص 303.

« - نفسه، ص 319.

(166) عن سلطة الرجال في الثقافة العربية الإسلامية، باعتبارهم أرواءً وسائطين، راجع حصص
(العدول)، الأدب عند العرب، (مرجع سابق) وحاضه الباب الثاني، (السلالة الممددة أو
شجرة أساب الأعراف الواسطيين الجدد)، ص 207-375.

(167) برون، (مرجع سابق)، ص 195.

(168) الكشاف، ج 1، ص 8.

(169) نفسه.

الفاعلة الزميرية التي بها تتذلل مزاعم المدّعين وتتمكّن عقائد الحاملين⁽¹⁷⁰⁾.

• المفهوم/المكُون⁽¹⁷¹⁾

إنّ المفهوم المركزي الذي يدير خطاب الزَمْخَشَرِي التّأويلي، إنشأه مفهوم
المجاز باعتباره مفهوماً بلاغيّاً داخلًا في علم البيان، علماً حاصلًا حركة الأول
مرجهاً نظام القول.

فالاستناد إلى المجاز مبدأ، عند الزَمْخَشَرِي، جعله يتصوّر المعنى، تصوّراً
يبي أن لهذا الحاصل خاتمتين، خاتمة الحقيقة وخاتمة المجاز. وهذا الوعي صير
نامل الزَمْخَشَرِي مع معاني النصّ القرآني، تعاملًا لا يقف عند عتبات الكشف
الأولى بل يتجاوزها إلى الغور السحيق والأصل العميق الذي للالفاظ، لمعانيها لم
تد مثابة بجلبها الكشف المعجمي، بل صارت محضّة لا يفولها إلا التجويز ولا
يؤذيها إلا الإمكان. وهو ما انعكس على طريقة تسمية الحقيقة في الثقافة العربية
الإسلامية التي صارت مع المحتزلة، قائمة على الاحتمال، قابلة صوراً وهيئات
تعدّ أشكالها وتكثر مظاهرها⁽¹⁷²⁾.

فالتواجد الحاصل بين مفهوم المجاز ومكوّناته (الاستمارة - الكتابة -
التلويع...)، نشأت عنه حقائق ذات قيم جبرائية، اعترض من خلالها
الزَمْخَشَرِي، على تصوّرات أهل الطّاهر بجميع فرقهم، وذلك من خلال نفي تلك
التصوّرات وإبطالها، بنظام تأويلي ادّعى فيه صاحبه الكمال ونسب له النعامة، به
يبلغ الحز ومن خلاله يدرك اليقين.

وهذا التّأويل التّأويلي الذي أقام الزَمْخَشَرِي على نجاعته الدّليل احتجاً
واسدلاً، غابته لفت نظر السامع/القارئ، إلى صدقة المقال وتساك الأعداء،
ومن ثمة حشره في حصن دائرة اعتقاديّة قائمة على صرامة البرهان العقليّ ومثابة

⁽¹⁷⁰⁾ بيون، (مراجع سابق)، ص 195.

⁽¹⁷¹⁾ نفسه، ص 195-196.

⁽¹⁷²⁾ عن حقائق هذا التّصوّر وأصوله واستعمالاته، راجع، أبو زيد (مصر حامد)، «الاتحاد العلمي
في التفسير»، (مراجع سابق).

الاستدلال المسطفي في مقدرة القضايا الكلامية التي اشعل بها الفكر الاعتراض
مدامع عنها واتصر لها⁽¹⁷³⁾.

وقد استدعى مفهوم المجاز، باعتباره مفهوماً مركزياً في نظام الزمخشري
التأويلي، مقابلاً مفهوماً جاداً، يعني الباطن وهذا الحادث المفهومي عطف انحد
إلى ضرورة إنشاء نمط تأويلي، يصير بمقتضاه التعامل مع أقضية النص المعنوية.
فعلاً تأويلياً، لا حدثاً تفسيرياً⁽¹⁷⁴⁾.

وكون أقضية النص المعنوية، فعلاً تأويلياً، معناه اعتبارها، كيانات مفسرة
في عمق مبتدئها، يعني التلوح المحفوظ الذي كتب فيه المعنى الأول وأودعه
الحافظ الأصل اللدني، مطلب كل مفسر، ادعى الكمال وحمل نفسه على ترجمة
هيات منه تقترب من ذاك الأصل، تتأوله ونشر نطمه الذي أحكمت نسجه بد
الغيب، فضنته حكمه وحفله أسرار. لذلك اشتق علماء الكلام - والزمخشري
واحد منهم - مفهوم الباطن توافقاً مع أصل الحقيقة المدونة في الغيب، يكثر لي
شأنها الكلام، يفاربها ولا يقولها. وهذا ما جعل البعض يعتبر وهو يفترض أن
معنى القرآن الأصلي الذي نجسم دون تقطيع المعنى واللفظ ودون تعجيب التاربع،
وهو ذاك النوارد في أم الكتاب (...) أي في اللوح المحفوظ (...) ويتميز
انقرآن عن سائر الأقوال بغيباب بائه غيباباً مادياً مطلقاً (...) وبغيباب الرؤوس،
غاب كل اتصال بباطن القول أي بائه. ومثل هذا عند بعض المفسرين أحد وجوه
عسر التفسير (...) لذلك نفرز أن جميع تفاسير القرآن، ليست سوى معاني تواب
مكنة لا يفعل أن يذعي أحدها موافقة للمعنى الأول⁽¹⁷⁵⁾.

إن مفهوم الباطن باعتباره من توابع المجاز يجعل النمط التأويلي الكلامي،
نمطاً يستسي الحقيقة التي يذعي إصابتها، إذ يفسر النص ويشير معناه، بصو إلى
ملامة الجواهر في بواطنها وترجمة الأفعال المجردة عنها، ترجمة برهانة علمية
يفرى بها الذليل ويستقيم من حلالها التأويل وهذا المسلك الذي سار في شعاع

(173) عه

(174) عه

(175) يوسف (الف)، تحفة المعنى في القرآن، (مجمع سائر)، الحانم، ص 404-405

لزمخشري، يظن اعتقاداً ويحكي تصوراً، مداره على ضرورة استدلال المعنى الأثري، القائم على سلطان الظاهر بمعنى نظري قائم على شدة البرهان، آلة يستدل بها على الحقيقة العائنة في الأول التآكل الذي يتأول ولا يفسر، فتجلي بعض دسوسه وتبدو بعض هيئته وبقي المعصر الآخر كالشراب يبري ولا يلمس. وهذا الأمر يحدث في خضم تأويلي ومعترك أنطولوجي نرجي في الكلام إلى حين حرازه في مقامات لاحقة وفي مواطن تالية.

(ج) حجة السلطة (L'argument d'autorité) (176)

لقد انفصل بهذا المشغل جمع من الكتب كثير وزخم من الآراء وفير (177)، طرأ إلى أولية هذا البحث في تصورات المشغلين به مفكرين وفلاسفة، محللي خطاب وبلاغيين. وحجة السلطة مفهوم جامع لا يقتصر على وجه من السلطة معلوم، بل يكاد أن يدرك كل ما مر شأنه أن يحدث عنه ائثار أو ينجم منه إفسار، ينص بتسكين الحقائق المعروضة والآراء المبسطة على كيانات الجمهور، يؤمن بها يعمل بتأثيرها. وقد سبق أن انشغلنا بحجة السلطة - ونحز نحلل الججاج في بحري الزوابة والأثر - إذ جلبنا أهم مظاهرها ووقفنا عند أبرز أفعالها وأدلى آثارها، ننسب لما أن للمعنى الأثري سلطه الفاعلة، أجلاها الإجماع والسلف والنسب والتحديث وهي سلط حركت المنظومة الاعتقادية الأثرية وسيجت محال الحقيقة فيها.

فالمعنى/الحقيقة، هي تصورات الأثرين، معنى لا يبينه الفعل التأويلي بل بحمله الأسلاف ويحققه الإجماع. وهذا التصور، يجعل المعنى/الحقيقة، حاصلًا جامزًا ساكنًا في صدور الرجال، مخبأ في أفئدة الصحابة والمقرئين، لذلك بجع

(176) للوقوف على منطلقات هذا المفهوم، راجع بيرلسان وتيتكا، (مرجع سابق)، ص 410-417، وكذلك يرون، (مرجع سابق)، ص 191-194.

(177) للوقوف على أصالة بحث حجة السلطة في الفكر انطري الفلسفي، راجع عمر سل مسائل المؤلفات التالية

- Descombes (Vincent), *L'inconscient malgré lui*, les éditions de Minuit, Paris, 1977 (l'argument d'autorité, p. 108-132).
- Arendt (Hannah), *La crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1972, (traduit de l'anglais sous la direction de Levy (Patrick), (Qu'est-ce que l'autorité?, p. 121-185).
- Kojève (Alexandre), *La notion de l'autorité*, Editions Gallimard, Paris, 2004.

المفسر الأثرى إلى تصدير تأويلاته ودعم تحريجاته وترشيح تصورات، بالأنوار المحفوظة عن الأسلاف يقوى بها الخطاب وتحصل معانته. وهذا ما يجعلنا نعتبر من جهة الوعي التاريخي الفاصي نبذل المعاهيم المعاملة والسلط المعركة، من زمان إلى زمان، ومن طور إلى طور، أن مفهوم حجة السلط، مفهوم منحول يس ويستحصل من خلال ما يستجد من الأفكار وما يحدث من المواقف التي تظهر وتعلو، فتستكن وتستقر لتصبح فاعلة، نحكم معتقدات الأسام وتوجه أنظارتهم إلى العالم والكون⁽¹⁷⁸⁾.

وبما كان الشناخ بمعناه الفكري وبمفهومه الفلسفي، قائماً بين المعامي التفسيرية، فإن للمعنى النظري، سلطه المعاملة التي يقوى بها الخطاب ويتم استواء إليها التدليل. والتأطر في كشاف الزمشرني عامة وفي تفسير سورة البقرة خاصة، لظدر دون عناء، بتواتر ظاهرة، حاصل أمرها غياب الزوابة وانعدام المعينات إلا في مواطن قليلة ومواقع قصيرة ترد عابرة فلا نلاحظ ونجني، حسيرة ولا تدرك⁽¹⁷⁹⁾. وهذا انتقاص الجاري على الزوابات والمعينات التي كانت في المعنى الأثرى، محركاً مركزياً في الخطاب وسلطة قوية في الاحتجاج وتمكين الحقائق، بطن موقفاً من طرائق الاستدلال على الأقضية بالأحوال الساكنة في الكون الشفي وبالقائي بناء نسق تأويلي يفكك مكنونات الخطاب ولا يتسخر وراء ما أحاره الأسلاف وزكته سلط الأمر والتهي. وهذا الأمر يعني أن الزمشرني الذي يعتبر صورة الإسلام الحق، مضمنة في الآراء الاعتزالية وتدور الصرفة الناجية العقلية التأويلية، يحتج على مزاعمه تلك بمبادئ أولئك ويستدل على تصوراتها بما حار لهم وامتنع على غيرهم، فاختصوا به لربذاً وقصروا عليه نابذاً، فهو يستبدل

(178) نفسه.

(179) إن ظاهرة غفرت الزوابة في كشاف الزمشرني، دليل صريح على انحلال الفكر المعبري الإسلامي من فكر أثرى إلى فكر نظري، وذلك سموم جمل من العوامل الدابة وضع من الاتصادات الموضوعية التي صاحبت هذا التحول وزامت صلا هذا المعبر. وللغرض على مقام هذا التحول، راجع المؤلفات التالية:

- نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، (مراجع سابق).
- ملخص التفسير الإسلامي، (مراجع سابق).
- التفسير ورجله، (مراجع سابق).
- التفسير والمفسرون، (مراجع سابق).

سلطة بسلطة لإحداث اتفاق بين ما تفصي به اسماي التصورية والتحقيقات العملية المتعلقة في تأويل سور القرآن وآيه، باعتبار الألف التأويلي، تحقيقات وتبيلات لمبادئ بظرونة سائلة وأصول اعتقادية راسخة توضح حركة الأزل وترسم حدودها، وحتى نقيم الوقوف الأبين على مظاهر حجة السلطة في كتاب لزمخشري هامة وفي تفسير سورة البقرة خاصة، لا بد أن نشير إلى أن حجة السلطة الأولى وصنونا، أشكالا وحيثيات لا تقتصر على ما يتعين، فيحد هذا اسم أو مكاني أو زمانيا، بل تتجاوز ذلك إلى ما يتعدى المحسوس إلى المعقول، كان يصبح مفهومنا، حجة سلطة يمكن الاعتقاد ويرسخ اليقين⁽¹⁸⁰⁾ فكان شرط نجاعة الخطاب، موصول ضرورة باستناده إلى أسباب تقويه وركائز تدعمه. وهذا الأمر عائد، فيما ننصّر، إلى حاجة الجمهور المسلم، إلى عقائد موثقة بسلطان الجماعة، لا إلى تأويلات عارية، إلا من اجتهاد الفرد، لأن اسميالي العربي الإسلامي، مخيال يتقوم أساسا بسلط الرّجال يعضدون ويؤمنون، يشعرون ويفعلون. لذلك حافظ لزمخشري على الخلقة المخيالية المحركة واستبدل الآلية البرهانية⁽¹⁸¹⁾. وهذا ما سنعمّق فيه النظر في الموطأ المخصص لدراسة السياسات الخطابية والاستراتيجيات المحاجية.

لما هي أشكال حجة السلطة وماهي الأفعال الزمنية المعادلة بن غورها داخل الفن التأويلي الذي يروم لزمخشري إحداثه وإقامة الدليل عليه؟

(180) في أنواع حجة السلطة في الأسيلة النظرية، راجع المؤلفات التالية:

- *L'inconscient malgré lui (l'argument d'autorité)*, p. 108-192, op. cit.
- *La crise de la culture (Qu'est-ce que l'autorité ?)* p. 121-185, op. cit.
- *La notion de l'autorité*, op. cit.

نكاد كل هذه المؤلفات أن تجمع على أن حجة السلطة، مفهوم ذو صفة معزولة بحد في كيانات المنفكرين من خلال ضرب من السلطة الزماني بقوى به الإذعان ويشع من خلال الاعتماد في الآراء والمواقف التي سوي دأب الخطاب تسكيها في عوالم سامية وترسخها في عواطف مستقبلية، واتصال حجة السلطة بالتحديد المعقول، مصدره أصلها الذي ترة إليه، معي الذول باعتبارها فكرة ونصورا سارس «علما الذكي» من خلال موبسات الأمر والظهر، مما هي تشكيلات مرتبة لذلك العمل الذكي وللوقوف على هذه القضايا وغيرها، راجع:

Burleau (Georges), *l'état*, Éditions du seuil, Paris, 1970

(181) لنر نمكّن لزمخشري من تحييد سلطة السلف المشتغل في لروايات المسندة إلى *

♦ سلطة العقل

لقد أثر عن الزمخشري قوله «امش في ديك تحت راية السطوط ولا نغم بطرزاوية عن فلان وفلان»⁽¹⁸²⁾، وهذه الموعظة التي تسطل سلطة الزواوية بظهر سلطة انقراوية، نسي للعقل باعتباره مجموعة من العلوم الضرورية التي يخلقها الله في امكلف وهي علوم لا ينفك عنها الإنسان ولا يشك في متعلقها، هذه العلوم الضرورية هي الأساس الذي يستطيع الإنسان به الوصول إلى المعرفة وذلك من طريق التفكير والنظر في الأدلة⁽¹⁸³⁾، دوراً في تحصيل المعرفة، معرفة «نمي مشابهة الله للبشر وتأكيد وحدانيته المطلقة ونفرد الكاسم»⁽¹⁸⁴⁾.

فالاستدلال على الأفضية انعقدية، يشتم استناداً إلى ملكة العقل لا انباء لموارث انقل وهذا الأمر في التصورات الاهتزالية، ليس تقليلاً من حجة النقل بقدر ما هو تقوية لما قد يبدو من الأفكار مناسكاً ومن المراعص صحيحاً لدى الأثرين الذين أخذوا تلك الحقائق أخذاً دون برهان عقلي أو إثبات منطقي. فالزمخشري، إذ يستبدل سلطان النقل بسلطان العقل، عما يرمي إلى تحقيق النظر وتمتين البصر فيما بدا من تأويلات وفيما عرض من حقائق، لم يكن للتأويل عليها برهان متين أو دليل رصين وقد بدا الأمر في تفسير الزمخشري سورة الفرة من خلال جملة من المظاهر أهمها:

• أولوية العقل على السمع، وذلك في ترجيح الأفضية التأويلية⁽¹⁸⁵⁾.

■ الضحية والتابعين، فإنه حافظ على العاية من إسناد التأويلات، نسي ترصيح اليقين ونسبك انكليل وهذا يعني أن الزمخشري، استبدل جماعة (اشلف) بحساعة اشلف، (الفرقة التابعة المدنية)، وذلك حفاظاً على مبدأ إسناد الأول إلى مرجع ثبت صدقه ونفي سلطانه⁽¹⁸²⁾ الجويني (مصطفى الضاوي)، صرح الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إيجازه، (مرجع سابق)، إذ أورد هذا طمس الشائر، استناداً إلى المقالة اساعة والتلاتين من أطواق اللعب في المواظ ولغطف للزمخشري، ص 64 لبيان موقف الزمخشري من الزوايه، باعتباره مظهر من مظاهر تعطل عن العقل، تحجب الحقيقة ولا تظهرها.

(183) أبو ربه (بصر حامد)، الإنجاء العقلي في التفسير، (مرجع سابق)، ص 241

(184) صه، ص 245

(185) صرح الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إيجازه، (مرجع سابق)، ص 92 ومما دعاه، (صريح الزمخشري في تفسير القرآن)

• أولوية العقل على الشريعة، من جهة إثبات الأول لثاني إنشائي يقوى به الذم
ويصح من حلال الرّغم. فالشريعة بوصفها حقيقة وحاصلاً إيمانياً نحتاج، لكي
ننتهي، إلى برهان العقل وصدق المنطق⁽¹⁸⁶⁾.

• إجابة النظر في الآي والنور، لتجاوز الظاهر إلى العود الباطن، حيث نتمكن
من الحفاظ ويتوكل المعنى الأصلي، وإزالة النظر في الآي والنور، إنما أنه العقل
باعباره جملة من العلوم الموهوبة إلهياً للتبصر والتأمل في العلامات العارضة
والإشارات المجلية⁽¹⁸⁷⁾.

• تطلب معالي الآي والنور حتى تكشف عن بطونها وتجوّد بخاليها وهذا القلب
من مبادئ العقل ومن مقتضياته، يرى الأمر وجوهاً ويقدر الشيء إمكاناً، حتى
يحصل التوافق في آخر المسار بين الجواز والإمكان صرامة منطقية واستقامة
عقلية، إذ من الأقضية التأويلية ما لا يجوز شرعاً ويصدق عقلاً⁽¹⁸⁸⁾.

وفي هذا الأمر دعوة إلى تصدير الأقضية بالعقل لا بالشرع، لأن صحتها فيه
وصدقها منه.

• الاستدلال باللفظ على قداسة العقل وعلو مرتبته، وهذا الأمر الذي يقضي
بقداسة العقل ببرهان النص، طاقة حجاجية عالية تثبت بها قوة العقل باعتبارها
قوة مزكّاة باللفظ مشهوداً عليها ببرهان السماء⁽¹⁸⁹⁾. وهو ما يمكن العقل حجة
مقاد بها التأويل وتحصل من خلالها المراتبة بين ما أحكم من الآي وما تشابه،
يرد بعضه إلى بعض لتحصيل التوافق بين المبادئ النظرية الاعتزالية بوصفها
شاهدة على الاستقامة المطلقة والبرهان القويم، والمعاني الضمنية الحاكمة مبادئ
تلك الاستقامة والمتضمنة علامات ذاك البرهان⁽¹⁹⁰⁾.

إن هذه المظاهر الدالة على تحكم ملكة العقل في العمل التأويلي بما هو
معاودة سرورية لعنة الظاهر وانحسار اقتضائي في عوالم الباطن، تنصّر أبعاداً

(186) عه.

(187) عه.

(188) عه.

(189) عه.

(190) عه.

تقضي بتحويل حجة استحصال المعنى من النص القرآني وطرائق الرهبة عليه
 من الزمخشري وهو يبرهن على مكانة العقل بالمتن، إنما يدعو جمهوره إلى الإيمان
 بما تقرّر من مكانة العقل تنسّى بها شرعاً وإحواء وأطراح طرائق الأئمة الذين
 حافظوا على قانون الظاهر باعتباره في عقائدهم، الجهة الوحيدة التي مر منها
 يدرك المعنى الأصلي ويبنى التأويل الحقيقي وهذا المطلوب جعل الزمخشري
 والمعتزلة عامة لا يقيمون على ما يمكن تكميته عقلياً في تأويل المقاصد الدينية
 والقضايا الشرعية التي يزخر بها النص وتفيض بها دلالاته، الأمر الذي جعل النص
 أثاويلي الاعتزالي في نظر بعض من اشتغل بفكر هؤلاء، ضرباً من الترفيق المسطّر
 بين المبادئ الاعتزالية النظرية والمآلات التأويلية التي توصل إليها عقلمهم وأتمل
 بها إدراكهم، فنجم عن ذلك تفليس في الإمكانيات المحصورة التي للنص أمام
 التحديات المذهبية، تطلب النص برهاناً على مصداقيتها ولا تأتي به بياناً على
 جاز من الدلالات وما استفاد من المعاني قسّى بها الشياقي وأحارها المقام. فبدد
 أن يحتفل بعمل التأويلي، ينجز النذر الإيديولوجي ويحدث التشاغل بين مطالب
 النص المؤول ومفاهيم الذات المؤولة، بطريقة تتعكس فيها المبادئ وتختلف
 داخلها لأحكام⁽¹⁹¹⁾.

إن اختيار العقل لدى المعتزلة عامة، حجة سلطة يقام بها الدليل ويستقيم من
 خلالها التأويل، جعل آراءهم كلها موصولة بما يبرحه الدليل العقلي وهو ما
 أمكن أن نتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لا يعلم باصطلاح...⁽¹⁹²⁾
 ولكن العقل باعتباره تلكة تهبها الضياء، لإثبات حقائقها وتمكين عقائدها، يعمل
 من خلال الوسيط اللغوي الذي يترجم إمكانيات العقل ويصوغها كلاماً وهذا الأمر
 يجعلنا نعتبر اللغة مفهومها العام⁽¹⁹³⁾، حجة سلطة نسوس الخطأ التأويلي في

(191) التفسير والمفسرون، (مرجع سائر)، وحاشية الحديث الدائر على الكتاب، ص 429-432.

(192) أبو زيد (مصر حامد)، الانتحاء العقلي في التفسير، (مرجع سائر)، ص 47، إذ نزل هذا
 الحق من الشافعي، (الفتاوى أبو بكر محمد بن أبيه)، في كتابه الإيضاح فيما يجب
 اعتقاده ولا يجوز العمل به، تحقيق، السيد عزت المطار الحسيني، تعليق وتقدم، مجمع
 رواد الكويت، مكتب نشر الثقافة الحديثة، مصر، 1990، ص 14.

(193) نقصد بمفهوم اللغة العام، مختلف أطيافها (النصوية - المعجمية - التركيبية - الدلالة)،
 باعتبارها أنظمة باهنة سبق اللغة، مقبلة نظامها، وقد توصل الزمخشري بهذا المفهوم^{*}

الكتاب ونسي موهبة الاستدلالي الذي به احتج الزَمْخَشَرِيّ على مقرراته القارِئَة بِدفعها، الحُصُوم ويقع بواسطتها الأُصْار والأُوباء.

• سلطة الدليل اللُغَوِيّ

إنّ ما يجعلنا معتبر الدليل اللُغَوِيّ حجة/ سلطة في كتاب الزَمْخَشَرِيّ هاتِف وبي تفسير سورة البقرة خاصة، إنّما هو الحُصُوم المكتف للمصادر اللُغَوِيّة مثل:

- كتاب صيويه
- إصلاح المنطق لابن السكّيت
- الكامل للميزد
- الكتاب المتشم في الخطّ والهجاء لعبد الله بن درستويه
- كتاب الحجة لأبي عليّ الفارسيّ
- كتاب التمام لابن جنّي
- الثيان لأبي الفتح الهمدانيّ⁽¹⁹⁴⁾

وهذا الحُصُوم المكتف للمصادر اللُغَوِيّة أفاد منه الزَمْخَشَرِيّ، لإقامة الدليل على تخريجها وثبأت الحجة لتأويله، حتّى تستقيم صخته في كليات الجمهور لا رد ولا اعتراض، نظراً إلى ما تنسب به العلامة اللُغَوِيّة في المنظومة الاعتقاديّة الإسلاميّة من صدقته تتجاوز الإبلاغ إلى التقديس، لذلك فإذا احتجّ بها المؤرّل، كانت حجة لا تدفع إلا بما يقوى عليها من الأدلة الأخرى تراجمها وتحد من نموذجه⁽¹⁹⁵⁾، فنكشيف الاحتجاج بالدليل اللُغَوِيّ، يضمن اقتناع الجمهور بما يستخرج من تأويلات كاسنة في بطون الآي والسُور، صاغتها اللُغة وحملتها

¹⁹⁴ الذي لُغة وحمله في كتابه تصريفاً تكاثف والمُرد، حتّى صار لونا معروفاً، ومع به قوله وعلم به مسره، صارت بمعناه اللُغة حجة/ سلطة، لا حقيقة خارج جوارها ولا يلجئ تأويلها، دون واسطتها

(194) منبع الزَمْخَشَرِيّ في تفسير القرآن وبيان إصعازه، (مرجع سابق)، ص 90-91
(195) عن تفسر الكلام العربيّ مصفة انتقدس، واسع (أبو زيد) مصر حامد، النص والسلطة والحقيقة، (مرجع سابق) وخاصة، «القرآن، المانم بوصفه علامة»، ص 213-285 وكذلك، أركون (محمّد)، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الذّهني، (مرجع سابق).

الكلمات، لذلك استقام أمر الابتداء في كل فعل تأويلي بالعنات المفقودة، ماندة على المعاصيل التأويلية.

وهذه الظاهرة لا يكاد أي سياق في الكشف، يخلو من تواترها (196)، مكالمه

(196) إن الأمثلة على وجود ظاهرة الابتداء بالمداخل المفقودة في الكشف، كثيرة كثره لانه. إيت بعضاً منها ومعالج عنها:

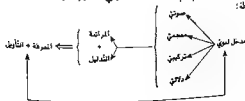
- فلان قلت: لما صحت الإشارة بذلك إلى ما ليس بعيد، قلت: وقمت الإشارة إلى «آل» بعدما سئل التكلم به ونقضى. والمتنظي في حكم المتباعد، وهذا هو كذا كلام... ٤٠، الكشف، ج ١، ص ٤١.

- فلان قلت: أخوتي عن تأليف «ذلك الكائن» مع «آل» قلت: إن جعلت «آل» إسماً لتسوة فهي التأليف وجوه: أن يكون «آل» متداً و«ذلك» متداً ثانياً والتكرار خير والجملة خير البتداء الأول، ومعه أن ذلك الكتاب هو الكتاب الكامل، كذا عده من الكتب في مقابلته ناقص وأنه الذي يستأهل أن يسمى كتاباً، كما نقول: هو الزجل. أي الكامل في الزجلية، اجماع لما يكون في الزجل من مرشحات الخصال... ٤٢، نفسه، ص ٤٢.

- أوائل في اللغة اسم فاعل، من قولهم وقاه فائس والوقاية مرط الضيابة وت فرس والي وهذه الذئبة تقي من وجاعها إذا أصابه ضلع من خلط الأرض ورقه الحافر، تروى حاره أن يصيبه أذى شيء يؤلمه وهو في أشربة الذي يقي نفسه تعاطي ما يستحق به المفقودة من فعل أو ترك... ٤٣، نفسه، ص ٤٣.

- تسمى كتاب الله أول ليلة والاشتقاق من متى إذا قدر. لأن المنتمين بقدر في نفسه يحرر ما يشاء وكذلك المختلف والفاروق بقدر أن لكلمة كذا بعد كذا. ولأما من الاستثناء المظنوع ونرى أماني. بالتحقيق، ذكر العلماء الذين عذبوا بالتحريف مع الله والاشتقاق، ثم المروءات الذين قلدوهم، وبه على أنهم في الضلالة سواء، لأن الله عليه أن يعمل بعلمه، وعلى العاني أن لا يورس بالتقليد والظن وهو مشكور من العلم... ٤٤، نفسه، ص ٤٤.

يشي المسار التأويلي في الكشف عامة وفي تفسير سورة البقرة خاصة، وفي هذه الحطاطة:



استعمال الأنظمة المفقودة داخل المعاصير التأويلية

تقاعدة في نسي عليها التصورات والمدخل الذي منه يسعى للقاء الموزن. دخول إلى عالم هذا المصنف، يحترق مواقف العرقه الساجية العدلية وشرجه معرات أهل الاعتزال في نجلية عيب الحقيقة المحتاة في المطلق. المتحلية في كلب.

وقد بدأ التذليل المعرفي في الكشف أشكالاً وهيئات أهمها:

- «عرض المنطق القرآني عرضاً عرفته العرب في معاني منطقها»⁽¹⁹⁷⁾.
- «التشريح على نهج المنطوقين الأوائل الذين كانوا يسمون من العرب ومن سماعهم يفسرون كلام الله»⁽¹⁹⁸⁾.

• «التفريق بين لفظين قرآنيين مترادفين، تفرقة معنوية دقيقة وهوما بينت الحقائق المالكية أنني يتوي الزمخشري تمكينها في عقول السامعين يؤمنون بصحتها ويعملون بعبادتها عمل المطيع الذي صدق بعقله واقتنع بمنطقه»⁽¹⁹⁹⁾.

وقد اكتسب الزمخشري هذا الأمر، من خبرته بمقامات الكلام وأحوال الألفاظ، تلقى وتسط بطريفة مرئية وهيئة مبنية، حتى تدرك غاياتها وتصب نفقاتها، فتضلع وتؤثر من خلال بناء حقائق جديدة هي مستوى العمل الحجاجي ما هو عمل قائم على الهدم والتشديد جدليتين متفاعلتين منهما يحدث نمو خطابي ومن هاتهما تتولد حركته وينبعث نفوده⁽²⁰⁰⁾.

(197) منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه (مرجع سابق)، ص 163

(198) ص 164

(199) ص 166

(200) يقوم العمل الحجاجي على جدلية الهدم والتشديد، هدم الأفكار المتدونة وتشيد المعارف المحدثنة والحقائق الجديدة، فكأنه وفي هذا التصور، في لحواله منسية وتشيد لغزته مسكة بصورها الشحاح ويحسد بها المستدل، إذ يبدو هذا الأمر، حاداً في الحد المشهور الذي قدمه كل من برلمان وتيكبا في مصنفهما، سروريز العام من الحجاج والخطب مـ.
«La but de toute argumentation avons-nous dit, est de provoquer ou d'accroître l'adhésion des esprits aux theses qu'on presente a leur assentiment. une argumentation efficace est celle qui réussit a accroître cette intensité d'adhésion de façon a déclencher chez les auditeurs l'action envisagée (l'action positive ou abstention), ou de nous a créer chez eux une disposition a l'action, qui se manifestera au moment opportun». Traité, p. 59.

لقد تجلّت سلطة العقل في اللغة وسيطاً، تحكّياً يجعلنا نعدّل ما ذهب إليه غير، حيث اعتبر اللغة موضوعاً ججاجياً مه تستمدّ الحجج وتمتّع التراخيص، ليعبر اللغة في سياق التأويل الاعتزالي، حجةً للحجج ودليل الأدلة، بها تتقوى التأويلات ومن خلالها تحقد المواقف. وقد نفطن إلى هذا الاعتصار، ملاسمة في علم التأويل أنشداه، يمترون الوسيط اللعوي نافذة المؤول على الحقائق المعهومة والتفسيرات المعهومة، لقد وتراجع ويصاف إليها عمق أمطولوجي، يصير يفتنناه العمل التأويلي، فعلاً لا يستدعي الكلمات استدعاءً صامتاً، بل يستدعيها باعتبارها علامات تفسن صفاً روحياً وتستطن زخماً رمزياً يثري منابها ويكثر إيهاماتها⁽²⁰¹⁾.

وقد تشرب الزمخشري الذي أسعفه زمانه بعلم البلاغة، تصوّرات لغوية لم تكن متاحة لعلمه الإسلام قبله، لذلك تعمق تأويله، إذ تجاوز الظاهر إلى الباطن كما أعدم الحقيقة بالمجاز، لإصابة الحق في جوهره وإدراك البقن في صفاته، فكأن لغة الله وهو المخالف للبشر أعمالاً وأقوالاً، لغةً أصلها المجاز ومنعها الرمز. وهذا المستحصل الفلسفي هو الذي جعل أنظار المعتزلة في القوان، أنظراً فائقة على مجازية القول لا على صدقيته.

وحسب تحلّص الذات الإلهية من عوارض الذات البشرية، لا بد أن يرمى كلامها وتفق عبارتها، دليلاً على مكانتها وبرهاناً على رفعتها.

وقد أسالت قضية نسبة الكلام إلى الله، حبر الفرق المتنازعة، فانقسموا بين مثبت داعم، ونافي مبطل. والانشغال بتكلم الذات الإلهية، داخل عند المعتزلة في إطار تقرب التشابه بين الذات البشرية والذات الإلهية وهما ذاتان مختلفتان تفرقان ولا تشتركان، فمجردة الإقرار بنسبة الكلام إلى الذات الإلهية يدفع القدرة وهي المثابرة وهو ما يتناقض والمادى العقديّة التي دان بها المعتزلة وهي مبادئ منها أمرها نفي مشابهة الله للشر وتأكيد وحدانيّة المطلقة وتفرده الكامل⁽²⁰²⁾، لذلك

(201) لكونوف على محرر عبد العزيز الذي يعبر اللغة وسيطاً مأوياً محلّي المالح ويكشف المحتا في صمد تكلام، نطقه، راسع مقالة

Engel (Pascal), in *studia philosophica*, 1998.

هذه المقالة مرفوعة صر الموعن الإلكتروني التالي <http://jeanmichel.ccsd.cnrs.fr>

(202) أبو زيد (مهرحامد)، الاتجاه الفلسفي في التفسير، (مراجع ساس)، ص 245

بأدى هؤلاء بحلق القرآن مخرجاً لتصادي حرج المشابهة وسياسة لإثبات تناقضات متحدة وهي تأويلات لها أصول إيديولوجية ومناات سياسية رفدت هذا المنع ولمست بشاة رجاله وتمكن أقواله، لوماً يتنازع علماء الأثر ومن كان وراءهم من أهل الضون والدود، ساسة ومدافعين، يصمون للمذاهب الحياة الدائمة وللانكار المرأة القائمة⁽²⁰³⁾.

• سيطرة المصتون التفسيرية

لقد استدعى الزمخشري في كتابه متوناً تفسيرية كثيرة أهمها:

- تفسير مجاهد.
 - تفسير عمرو بن عبد المعزلي.
 - تفسير أبي بكر الأصم المعزلي.
 - تفسير الزجاج الذي أفاد منه أمرين اثنين (تفسير القرآن تفسيراً لغوياً) إجمال الفأويلات 'التيبة'.
 - تفسير الزماني.
 - تفاسير العلويين 'فهو يكثر من النقل عن علي بن أبي طالب وعن جعفر الصادق وعن كثير غيرهم...'⁽²⁰⁴⁾.
 - تفاسير الفرق المعادية للاعتزال مثل تفاسير المشبهة والمرجئة والخوارج وتفايسر الرافضة والمتصوفة، إذ يعتبرها كلها تفاسير بدعية مخالفة لأصول الاعتقاد الصحيح⁽²⁰⁵⁾.
- إن هذه المتون التفسيرية، متون تخدم تصورات الزمخشري من جهتين اثنين:

(203) راجع: لتعميق هذا التصور الذي يعبر الأصول التحرية أثرى بس عليها من الاعتزال حوراتهم. أصولاً تأويلية ذات حمليات إيديولوجية. أو ريد (بصر حمد). 'الاتحاد العقلي في التفسير' (مراجع سابق). وحداثة التمهيد الذائر عن 'الإخوان الخارصين' شاة 'مكر الاعتزالي'. ص 11-72. وكذلك عرفه مسية (مقداد). علم الكلام وفلسفته. (مراجع سابق). وحداثة كتاب الأول، 'في علم الكلام'. ص 20-73.

(204) متوج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه. (مراجع سابق). ص 89.

(205) عنه.

1 - إنسان المزامسة التأويلية من خلال استدعاء التأويلات الماصرة (مروى الاعتزال)، وهو ما يقضي بتمكين التأويل الذي أحدثه الزمخشري، إذ بحث له عن أصول تزكيه ومراجع تدعيمه. وهذا الأمر يقوى حجة الخطاب ويصنع إقناعه⁽²⁰⁶⁾.

ب - هدم التأويلات المندوة وإبطال نجاعتها، ويمثل هذا الوجه في استدعاء التأويلات التي تبدو مخالفة لتصورات الزمخشري بقدها ويعيد النظر في محمولاتها، ليرتب بين أقصيتها، حتى ينفي قوتها ويبطل فعلها ويجعل جمهوره مأجاً إنهاها رافضاً لها رفض المقتنع بأن صوابها محدود ونمرؤها مفقود⁽²⁰⁷⁾.

وهذان الوجهان من وجوه استدعاء المتنون التفسيرية الخادمة عند الزمخشري التأويلية أو المخالفة لها، يترجمان مقصداً ججاجياً عميقاً، مداره على المراتبة بين التصورات التأويلية مراتبة عقلية يقوى بها الانقناع ويتضاعف من خلالها الثبوت.

والزمخشري، إذ يراتب بين التصورات التأويلية، إنما يدعو جمهوره إلى الانحشار في أسياق النظري القائم على البرهان العقلي بشاركه المقاصد وينقسم وإياه الحدوس. وبذلك تبدو عملية إدراج المتنون التفسيرية في الكشف باعتارها حجة بسيطة، سياسة خطابية تتولد من حضورها قوة الدليل وهي من المطالب الضرورية التي يحصل بها المصار الججاجي نجاعته ويحقق من وجودها تأثيره في الكليات المتقبلة يرسل إليها الخطاب فتستبدل العقائد وتبين التصورات⁽²⁰⁸⁾.

إن نمط الحجج التراجيدية التي يحصل فيها التوخذ بين الأعمال والأشخاص أو بين مفاهيم والتصر أو بين الجماعات والأفراد، يزول إلى صناعة واقع حديد يبحث المحتاج ملامحه من حلال عمل توطيحي يقوم أساساً على نية تلك الموائمة وإعادة صهرها داخل مرحل العقائد والتصورات التي يروم إيصالها إلى جمهوره⁽²⁰⁹⁾.

(206) مـ

(207) مـ

(208) مـ وطائف حجة الشفقة من منظور خطبي جديد، راجع برلمان ونيكا، (مرجع سابق)، 417-410 مـ

حز بقنع وبقنق من أن ما عرض علقه صائب الضواب كنه، بقبى معه الحز
وبدر من حلاله البقن (209).

3- الحجج القائمة على علاقة التماثل والتشابه

(Les arguments fondés sur des relations de ressemblances)

إن أظهر ما بمر هذه الحجج، كونها حججاً لا تستند إلى الواقع بل تصنع
واقعاً جديداً وذلك من خلال توليد علاقات حادثة بين الأشياء والناصر والمفاهيم.
وهذه الحجج متأسسة كلها أو جلها على قانون التماثل/ المشابهة علاقة
واساد (210).

وقد نجلى هذا النوع من الحجج في ثلاثة مظاهر بارزة أهمها:

• المثال (211)

• الشاهد والأنموذج (212)

• المماثلة والمشابهة (213)

وهي مظاهر تدخل كلها ضمن دائرة الحالات الخاصة في العمل
تجباقي (214) وما بعنت من إيرادها في هذا المقام ما نضطلع به من وظائف
حجاجية وأدوار إقناعية تتولد عنها وتنبع منها، فالمثال والشاهد والأنموذج
والمشابهة هي هئات كلامية حاضرة في كل خطاب، لكن وظائفها تتباين بتباين
دواعي استحصارها وأدوارها تختلف باختلاف دوافع استجلاها، ن تلك الهئات
الكلامية قسمة بين أجناس القول وأنواعه، بوعلفها صانع الخطاب توظيفا يخدم

(209) هذا الأمر داخل في طبيعة الخطيب/ السخاخ الذي بنى واقع الجشيد وق لموصى السجاعة
القولية والتأثير الحطاني، حتى يكون ما بمرص على كائنات الجمهور، صائبا الضواب
كنه، راجع، لمريد بعين هذه القصايا، بمرلمان وتبكا، (مرجع سابق)، ص 22-25.

(L'orateur et son auditeur)

(210) سفون، (مرجع سابق)، ص 200.

(211) عه، ص 200-203.

(212) عه، ص 203-204.

(213) عه، ص 204-207.

(214) عه، ص 200-207.

مقامات قوله وجائس سياقات خطابه، فتشأ عن ذلك أعمال متباينة وتترك آثاراً مختلفة تقوى درجاتها أو تحمت تردداتها، وذلك حسب الذواهي وبمستوى الضرورات⁽²¹⁵⁾.

- حجة المثال/ التمثيل

إن لهذا النوع من الحجج، حصوراً لافتاً في تفسير الزمخشري عامة وفي تفسير سورة البقرة خاصة، نظراً إلى ما يشتم به المثال في الخطاب الذي عاين الإقناع ومرماه اثنيّين من حجة عالية تضمن انخراط المتقبل في دورة الكلام وهي دورة نفسي بضرورة أن تكون المواقف المعروضة والتأويلات المنسوبة، صحيحة لأصول، مدعومة المبادئ حتى يقوى فعلها ويشد تأثيرها⁽²¹⁶⁾.

والمثال مقولة عامة، تدرك في افكر جانبي التجريد والتجسيد، إذ نعد من الأمثلة، أمثلة مجسمة يمكن ترجمتها واقعيًا وتعيينها تدريجيًا مثل استحضار الواقع التاريخي أو استدعاء الأعلام أو استيراد المراجع...

ومن الأمثلة ما هو مجرّد، وصله بانفكر أكثر وتعلّقه بالافتراض أعظم، مثل استدعاء المفاهيم واستجلاب التصوّرات (مفهوم العقل - المجزأ - الباطن...) (217) والمثال بوجهيه المجرّد والمحسوس، يجعل الخطاب منسجماً في بيئة راسخة ذات مراجع تقويها وأركان تعضدها، لذلك فإن مخاطبة كيانات الجمهور به يصح للخطاب الثقوّد الواجب والقوّة المرجوة حتى يحصل الاقتناع ويتولد التّيسير تلك الأتدكر التي صاغها المحتاج صرفاً حدث عنه واقع جديد هو واقع الخطاب وعالم الكلام وهو مستحصص يبعث في الفكر حركة وفي الكيان هزة تصير الفرد أو

(215) نفسه.

(216) نفسه، ص 204-207.

(217) يمكن أن تكون الحجة تشبيلية وثالثة ملحوسة كما يمكن أن تكون واقعة مجرّدة، والأشبه على ذلك كثيرة في مقومات أمر الاعتزال، لمع أدلها أصولهم لحسنه، باعتارها أصولاً من طبيعة فلسفية تدعم تصوّراتهم في ثمان والمعاد، إضافة إلى مركزية مفهوم العقل باعتباره كفاءة نظرية يسي عليها التّكليف وتقام على أساسها مفاهيم أخرى، كالصغار والباطل والآراء... هذه المفاهيم وغيرها ترد سبيلاً على عالم مكري محدث هو عالم إمرة المتفكرين الذين يحلون كلام الله، باعتارهم محور الحقيقة وحاملها، يحلله طبق حقيقة نفسه سماس الحوار العقلي لمعظمي وتعمده بالمفاس نفسه وبالألفه داتها.

لنجاحه كلاهما يعتقد في صدقته ذلك العالم المسحوت والكون المنعوت بالنجاح والاستقامة تحضر به الذوات وتسكن في حضرته الكيانات⁽²¹⁸⁾.

إن المثال باعتباره حجة يفرضي مراعاة المحتاج، إذ يعلقها بمرجع يعهد بسار المحتاجي، ويحدث التماثل بين الآلات الاستدلالية والمقاصد المالية.

وهذا التماثل ينجم عنه تمكين العقائد المحدثة وجعلها كالحقائق الفاطمة التي لا تُرد ولا يقينيات الجاهزة التي لا تُدحض، بل تؤخذ وتحفظ، علامات على مائة القول وأمارات على نجاحه التخرج⁽²¹⁹⁾.

• حجة الشاهد

إن لبحث الشاهد في كشف الزُمخشري، ضرراً لافتاً جعلها حجة فاعلة في تحريك الخطاب ودفع سيرورته⁽²²⁰⁾.

وهذه الحجة لا تبعد كثيراً عن حجة المثل/ المثال بل تقترب منها وتتشبه بها نظراً إلى ما يؤخذ بينهما من عايات مدارها على معاينة القول ومساندة الأول⁽²²¹⁾.

وقد صرف الزُمخشري، حجة الشاهد أشكالاً ومظاهر أهمها:

• الشواهد التفسيرية، وهي شواهد أمذته بها كتب التفسير الموروثة، لتستعملها لدعم آرائه وشرعة تأويلاته⁽²²²⁾.

• الشواهد الحديثية وهي شواهد لم تعد في الكشاف، لكن ورودها جاء حسيراً وهذا الأمر يفتر بما عقد عليه الزُمخشري، المزم من أن يجعل النص شاعداً على نفسه متحزراً قدر ما يجوز التحرز، من سلطان السلف الفاعل الذي

⁽²¹⁸⁾ من عمل الخطاب المصوغ من لدن المحتاج، في كتاب الجمهور، عملاً وأموال، راجع

برلمان ونسكا، (مرجع سابق)، ص 59-62 (Les effets de l'argumentation).

⁽²¹⁹⁾ غص، ص 471-480 وكذلك، بيتون، ص 200-203

⁽²²⁰⁾ غص، ص 481-488 وكذلك، بعون، ص 203-207

⁽²²¹⁾ غص.

⁽²²²⁾ منهج الزُمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، (مرجع سابق)، ص 80 وما بعدها

تغيب في حضرته إرادة المؤول وتكمد أنفاس حزبه⁽²²³⁾.

• شواهد الإقراء، وهي شواهد منحها الزمخشري من مصاحف القراء لم أصاد ملاد العرب مثل (مصحف عبد الله بن مسعود ومصحف الحرث بن سويد صاحب عبد الله ومصحف أنس ومصحف أهل الحجاز والشام...) ⁽²²⁴⁾. وهذا النوع من الشواهد، أحبا به الزمخشري، ممنوعاً، نعني إثبات حجبة المصاحف المتداولة زمن الدعوة وبعدها.

وهذا الأمر يعكس مبدأ من مبادئ التأويل العقلي، الذي يتوشل بكلّ الإمكانات التأويلية التي يمكن أن تكون لها وظيفة في تحلية المعنى من عبء الكلام.

واستحضار القراءات من المصاحف المبدولة، دليل على قبول التعدد المعنوي والتكثّر الدلالي الذي يحويه النصّ المفسّر وهو يعنّ قابل كلّ وجه تبيّه الأقوال وتنطقه الزجاج. فكان الإكثار من شواهد الإقراء، حدث عقلي مفسّر بإضمار إيديولوجي سياسي، يثار بواسطته الزمخشري من بني أمية وهم من أعمه صوت الكثرة في الإسلام، إذ أحرقوا المصاحف وأندموا الإمكانات حتى نسود دولتهم وتلوى شوكتهم، على التوحيد والتفريد عقيدة وتشريعاً⁽²²⁵⁾، لصالح بني العبّاس جاروا القصّر الجديد فقالوا بالإمكان وجوزوا تعدّد الوجوه⁽²²⁶⁾.

وهذا المستحصل، يعني أنّ سيادة تفسير ما ورواج تأويل معين، أمر يشب في أساسه إلى المجال التداولي الذي تحكم رموزه الساسة ويدير ندوره أولو الأمر، يشزعون ويمنعون، لأنهم امتلكوا نواصي السيطرة على مسالك ترواج الحثبة ولجم جموحها، حتى تبني رهن إرادتهم لا تفاوقهم ولا تتعدّ عليهم⁽²²⁷⁾.

• الشواهد الأدبية، تتجلى الحقّة الأدبية في استحضار الزمخشري، مصاحف

(223) مـ، ص 89 وما بعدها.

(224) مـ، ص 90.

(225) راجع صفى هذه العصبنة وغيرها من تفصاها، حصر كتاب، حنط (هشام)، اللغة (مرجع سائز).

(226) مـ، ص 90.

(227) حصر (المادل)، الأدب عند العرب، (مرجع سائز)، ص 209-218.

الأدب الكبرى كحيوان الجاحظ وحماة أبي تمام وكتاب استفير واستعري لأبي
نعمان المعري، إضافة إلى استدعائه بعضاً من كتبه، مثل كتاب تواع الكلم وشامي
نبي من كلام الشامي والناصح الضار... (228)

وهذه الكتب تمدّ الزمخشري وهو يؤوّل النص ويحتج لتأويله، بقاعدة ثبتت
صحتها، إذ زعمها المخيال العربي الجمالي وحكم لها بالإمرة وعلق بها العزّة،
بنفي بها تخريبه ويعضد تأويله، حتّى يقتنع الجمهور ويعمل بما اقتنع عمر
نطج المذعن الذي أدرك بعقله وحس قلبه أنّ ما لقي على كيان، إنّما هو من
ليل الثابت المشهور الذي استقرّ في أذواق العرب وتلبس بملكات تعبيرهم القيم
الجمالية وما يتولّد عنها من ردود فعل عالمة كانت أم طبيعية (229).

• الشواهد اللغوية، وهي أكثر الشواهد حضوراً، نظراً إلى اعتناء الزمخشري
بمعنى في حصة اللغة معجماً وتركيباً ودلالة وهذه الحفيفة تترجمها وفرة المتن
القوي التي دعاها الزمخشري، لتكون أدلة على مقاصده وبراهين على مزاعمه.

وقد سبق أن عدّنا تلك المتن زمن وصلنا الحديث بحجّة النطقة وأشككنا،
وشواهد اللغوية هي آلة الزمخشري، لإصابة الحقّ الدلالي والضروب المعنوي،
وبما أنّ ألقاط القرآن ومعانيه، قُذّت من سُفوت الكلام، وجب أن يكون
المدخل إلى تأويله لعويّاً حالصاً، حتّى تتوافق الآلة مع المصدر ويتجاسر النحن مع
الحاشية.

والاحتجاج بالشاهد اللغوي هو احتجاج بالأصل، والاحتجاج بالأصل يعني
سنة النصّ القرآني إلى محاله التداولي اللغوي الذي يختص بإمرة طائفة على علو
تخطيلهم وأهوائهم، فيما أنّ المكوّن الأصلي للنصّ، إنّما هو اللغة، وإنّ الاحتجاج
بأنواعه وإجراءاته، يمكن الزمخشري محاشاً، من تحفيظ الانعاش غابة يتصل
الجمهور ويحصل من خلالها المذود.

(228) صريح الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازهِ، (مراجع سابق)، ص 91
(229) يشترط الاحتجاج الناصح على القيم المشتركة، بإصداره محلّ إجماع وتوافق بين جمهور
المعتدلين، لذلك يكثر اللجوء إليها، فنّت بها الأفكار المحدث وتحت من حلاله لعمد
استقصاءه.

وهذا ما حمل اللغة في الكشف عامة وفي تفسير سورة الشفرة خاصة، الوسيط الأوحى في كشف الحقائق وتجليه القيم السديمي المحيط بها والمنحدر حولها.

إن وفرة الشواهد وتنوعها، عمل يكسب الخطاب حجة عالية ويصير لابه إصابة ما عقد العزم عليه وتحصيل ما وجه النوايا إليه وهو ما قصى بذلك رغبته، لأن غاية الزمخشري من تأويل النص، الاتصال بحقائق اللذات العالبي وتجليتها، حتى تغدو مبدولة لا تستعصي على الجمهور الذي ندب الزمخشري، نفسه لتيارته وتوجيهه، ينزدر عقله ويوسع فصح إدراكه، والزمخشري، إذ يحاجج الخصوم ويكث المتناولين إنما يهدي امتلاك الحق من معدنه واحتكار اليقين من مصدره، وهو من خير الكلام خيرة باطنية مجازية تعلي المصدر وتجل المنبع، ذات الله التي أخرجها أهل الاعتزال من معضلة الثمائل الذي أقره الغير علاقة، بينها وبين الذات البشرية، حتى لا تتوحد الضمات ولا تتراشح النعوت، كل بحكم عالمه ويدبر كونه وهو ما يمنح الذات البشرية، إذ تعلقت بها الإرادة، القدرة والفعل، التبدل وإحداث الأثر.

فكان الزمخشري أراد بقوله أن يحرر الذات البشرية من جبروت الزفابة ويعتقها من قيود المنع التي قضت بسكون حراكها وحذ نطاقها⁽²¹⁰⁾.

لذات كثر الناس أقوال السلف احتماء ونشراً حتى لا يضلوا، فلا يفسدوا على الآلية وذها، ولا يسلوا سدة الغيب وهم الإمرة وغبطة الانتصار.

وهذا المشغل الفلسفي، سترجى فيه النظر إلى حين جوارزه، نكشف خاتبه ونجلي مضمرة⁽²¹¹⁾.

(210) إن نسبة الإرادة إلى الذات البشرية، حمل أهل الاعتزال يحضون بهذا التصور النظري الذي جعلهم لدى الأثرين، أصوليين ومفسرين، عرقه معالبي. لكن هذا التصور في سبها يستنط حلقة فلسفية ويصطن رؤية أنطولوجية، تزس لإرادة العبد بدل إرادة النساء، وهذا الأمر يمكن التحول الحاصل في الفكر العربي الإسلامي الذي اعصرت على مفاهيم وأراء، جعلت مكرراً بدياً جعل فيه حوادث العصر وروايات الزمان.

(211) إن توشل الأثرين بأنواع استلف يصير لأرائهم السجاعة والفرة، باعتار ما للسلف من سائر ومراعات علقها به مؤنسات الاعتقاد الأرثوذكسية التي سحبي الحقيفة في ".

النموذج وعكسه (232) *Modèle et Antimodèle*

إنّ النموذج الذي يروم الزّمخشرّي تحت معالمه وساء ملامحه أنموذجاً. نموذج مادي/محسوس وأنموذج عقلي/مجرد، أمّا الأوّل فترجمانه ذاته مشرّعاً علّت البسّ من أصله ومنتحت الحكمة من معدنها، إذ زكّنها السّماء ببركاتها وسحقها الأرضة قداساتها، فصارت ذاتاً مقارئة يوحى إليها ويتزيك بها.

فالأنموذج الذي يريد الزّمخشرّي تثبيته في كيانات جمهوره، إنّما هو أنموذج تعالي، تعلّي الحقائق المرجو تحليلها والمطلوب هتك سترها.

وقد اشغلت مقدّمة الكشاف باعتبارها لحظة اللقاء الأوّل، بين الباء والتنبّل، تبنى داخلها الضور المنذورة وتصنع في محيطها الهينات المطلوبة، بإحداث التقاعد بين الطرفين وتجويز التوافق بين الفئتين، لا تناز ولا جفاء.

وهو ما يضمن للمخاطب النجاعة والكلام إدراك الغايات وتحقيق المقاصد: إتياع الجمهور وتيقينه بالحقائق والأفكار، التي قدّمها الخطاب وصنعها المقال (233).

وقد تفتّن من نظر للمخطّابة، إلى قيمة صورة الخطيب عن نفسه، التي يصنع ملامحها ويقيم رسومها، زمر يحثك بجمهوره ويلتقي سامعيه. وهذه الصّورة هي التي تتوجّه حركة الخطاب إمّا توجيهاً ناجحاً وإمّا توجيهاً فاشلاً، لا يحصل به التوافق ولا يتم من خلاله الانتعاش، لذلك أحكم الخطباء صناعة صدور خطبهم، حتّى نحصل نجاعتها وتحافظ على قوّتها (234).

* المجال التّداولي العربيّ الإسلاميّ، لذلك غدا السّلب مشرلة مجرّدة تحمل ثغونة ورميّة لتعلل من سلاتها في الجمهور السّفليّ، بذبح تلك الزّوايات ويوم تلك الصّابيد.

(232) راجع، تدقيقاً لهذا المصطلح، بيرلمان و تينكا، (مرجع سابق)، ص 488-504 وكذلك، معون، (مرجع سابق)، ص 203-204.

(233) لاستخلاص ملامح صورة الزّمخشرّي في الخطاب، راجع «خطبة» الكشاف، ص 6-9.

(234) راجع في ذلك، بيرلمان و تينكا، (مرجع سابق) وكذلك، معون، (مرجع سابق) وكذلك، أرسطو، (مرجع سابق)، إذ إن كلّ هذه المؤلّفات، تجمع على ما يتّصل بصورة الخطيب من أبعاد يقوى بها إدعان الجمهور وشدّ من حلالها إيساه، بما أحدث من الأفكار وما طرأ من التحفّات.

وهذا الأمر جعل خطاب الزمخشري الذي صاغ به صورة عن نفسه، محدد متعدياً، تبدو في محيطه الصورة المصسومة، صورة خارقة الإلف، تذكر بمعارف الشجرة وخروقات «مئات العقد».

كما يصنع الزمخشري، في مواطن من كشافه كثيرة، صوراً لأصابع منحنى، تعني العروة إنتاجية المعدلية، فيصّب على شيوخها من الثعوت ما يعلي ويحلج عن أنطابها من الأوصاف ما يفضل. لأن هذه الثغرة هي التي تسند أول الزجل وتعمد فكره، إذ في معارفهم يجد الدليل ومن أفكارهم يستخرج البرهان، لذلك توجب استراتيجياً، أن تكون الصورة التي لهؤلاء، صورة مثلاً لصورته التي تبع به الجمهور وأمن بصديقها المتقبل.

وهذا كله داخل في مسار موحد ومنحشر في مدار جامع، مقتضاه تحفيز الاقتناع الفكري وإدراك احشر الوجداني⁽²³⁵⁾.

إن إحكام صوغ النموذج المادي، يضمن إحكام صوغ النموذج العقلي المجرد الذي على المفاهيم والتصورات.

والنموذج العقلي الذي ينوي الزمخشري، إقامة الدليل عليه هو النموذج مملكة العقل التي يستدل في إطارها المستدل على الأنصبه التأويلية، استدلالاً عقلياً يستدعي الإمكانيات المنطقية التي تقبلها الأنبة الخطابية ويضرب صفحاً عن الموروثات الماثلة أمام العقل، تعطله وتكبح جماحه.

وهذا الحاصل النظري، يعطي موقفاً فلسفياً من الأشياء والعالم الحاض لها، إذ يبنى طريقة استدلالية نابعة من حفاظ النص يتأول بها الآسية وينبم من خلالها الدليل على الأنصبه.

ولي ذلك مراجعة عيفة لطرائق رسم الحفظة في البيئة الإسلامية التي سادها إمرة الأسلاف، طاب ربحهم وركب همومهم، وماداً طويلاً، فامتنع سفسي ملك السادة، الاشتغال بسمائل النص إلا على أولئك الذين عاصهم المؤسسة النبأ لحضهم. لأنهم دعنها وراهم ألوهها.

(235) راجع، «خط، فكلام، سر».

وهذا المفترض هو الذي جعل الزمخشري، إذ يحتاج حصوم الخفية، يسي
مبدأ حادثاً يرسل في فصائه عقائده التأويلية التي قمعت ربما ورفض أروا، خسر
عبد كالزحاه الذي يطلبه الإسراء فلا يتحقق، لأنه مستحيل منطق، نفت في
وجه الحدود وتشي حركته المنهج.

فالأنموذج العقلي المجرد هو صورة من الأنموذج المادي المحسوس
وكلاهما مطلق في الخطأ، بدور إقناعي يثبت به الفكر ويشكر من خلاله
تدبر، حقائق قاسية ومآلات حاسمة لا ترو ولا تدفن.

4- الحجج القائمة على مبدأ الفصل المفهومي⁽²³⁶⁾

(Les arguments par dissociation des notions)

لقد بُنيت أنواع الحجج السالفة على مبدأ الوصل المفهومي بين جملة من
مفاهيم والتصورات التي لم يكن يحكمها الوصل⁽²³⁷⁾، فأد هذا النوع من الحجج
فتم على مبدأ الفصل المفهومي بين الأقضية والتصورات التي كان بينها وصل،
فيل أن يجري عليها التحويل ويحارس عليها التبدل⁽²³⁸⁾ وهو ما يعني أن الحدث
(محاجبي)، حدث مقام على متعلق العمل إحداثاً وإنشاء وهذا التصور يجعل
الحجاج عملاً يتجاوز الأبعاد الشكلية الخاوية، ليقم الوصل بعالم بناء التصورات
وتوليد المعارف وهو ما يصير العاية من الحجج، كامة فيما يزول إليه من عوالم
ممكنة تولد عنه وتنبع منه.

فالحجاج، إذ يحتاج ويستدل، إنما يهدم ثوابت ويفهم أخرى، بدعمها
بالبرهان، حتى يحدث العوض ويحصل البديل. وقد وصل علماء الحجاج هنا
تتبع من الحجج القائمة على مبدأ الفصل المفهومي، بالزوج الفلسفي الضمير/
الحكمة، باعتباره دءاً أساسياً في كل عملية فصل مفهومي⁽²³⁹⁾، فنصل به جملة

(236) سمع في ذلك، بدارسان ونسخاء (مراجع سابق)، ص 207-209 وكذا، ص 209، (مراجع سابق).

ص 207، ص 207

(237) ص 207

(238) ص 207

(239) ص 207

من الأرواح الأخرى اتصالاً يراتب بينها مرآة بسمها الزمان ويعذل من علونته
الأول، دواعي ومقامات⁽²⁴⁰⁾.

وتكون هذا النوع من الحجج، قائماً على مبدأ الفصل المفهومي، يعني نز
المحتاج جابر بحفظه نحو إنشاء كون محدث تصوّر معالمة، إذ وصل بين عناصره
في طور أول، ثم استعاده واستحضره، ليحصل بين مفاهيمه وتصوراته في صور
ثاني، حتى يقام الجسم بين ظاهر الأشياء وحقائقها وإثبات الأولى بالإثبات. بعد
وتواصل، فيتخذ قاعدة لتفسير ظواهر الكون وحوادث الزمان.

فكأن بدأ الفصل المفهومي الذي يقوم عليه هذا الضرب من الحجج، بم
هو مبدأ القطع بالحقائق الحادثة التي تحزرت من كل زيف وصف معدته من كز
كدر، إذ تمايزت عناصرها وبن فيها الحق من الباطن، انضهر من الحقيقة.

ولعل أجلي صورة لصنف الحجج القائمة على مبدأ الفصل المفهومي، تنبر
في إقامة الفرق بين ظاهر الحقيقة وباطنها واعتبر التصاهر مقولة مفضلة لا تفسر
جوهر النعمى القرآني الذي هو معنى مغمور وحاصل مدعون في لأرب والغيب.

فالنصل بين وجهي الحقيقة الظاهر والباطن، هو فصل لم يكن موجوداً في
البدء، لأن العالم قائم، قبل حدوث الفوضى فيه، على التجسس والعماء التديني
والسكون المطلق، فكان تشبب الحقيقة ناتج من تحريث الضمت بانخلق الشيء
استعار له علماء الكون مجاز الفلق الأكبر الذي بقي صده مبثوث في الكون نحن
توذاته وتشتعر خلجاته.

وهذا الفصل بين مفاهيم لم تكن متداصلة في البدء، غايته إعادة رأب الخضم
التأويلي الذي أحدث الفصل وحوز الافتراق، لأن الوعي يكون الحقيقة ذات
وجهين ويكون المعنى ذا طبقتين، حدث يمكن المتحتاج من بناء واقع تأويلي تنوعه
في المفاهيم الحادثة ولا تتحافر، فكان الفصل المفهومي استراتيجياً حطائياً، م
تسكين الوصل من نعي الفصل وحمله مقولة متحركة في أسبقية التأويل التي يحدثه
المؤول ويدعو للجمهور إلى الانخراط فيها والاتصال بها.

ومهما يكن من أمر، فإن الفصل والوصل، باعتبارهما قانونين نهي عليه

جميع ويتوزم بهما الججاج، لا بعدوا مرتبة الافتراض العقلي والتحديد المفروض
بدي وفقاً له بصير العمل الججاجي، حركة عالمها الكلام ومحيطها القول يوجه
تسوية وجهات تحتلف وتتباين، لتدرك في الأخير حاصل إبداع الجمهور وجمعه
بسبب وطبع، يسلم ويذعن، إن الفصل بين المفاهيم هو في حقيقة أمره، غير
تدرك مدرك (تاويلات الأثرين) وتشيد لإمكان مطلوب (تاويلات النظرية) نحن
نحن الأولى تداولاً وتبادلاً.

وهذه الحركة التي تبدو آيلة إلى تشييد إمكان تأويلي جرى الكلام إثر تمكبه
وتربسبه، تحمل طاقة ججاجية مدارها على نفي الأول المنوي وبين عدة نجاة
في إصابة الحق وإدراك اليقين واعتبار مقولة الباطن المرفودة بأعزل العقلي المجرد
وتبرهان المنطقي الصارم، مدخلاً أوحده لتجلية الغيب وهناك المستعصر وقد
لأمر يحفز القول الحادث ويضمن له التواصل والتدواء.

وهكذا استجمعنا، هذه التقنيات الججاجية، باعتبارها أنه المخرج في ثمره
والاستدلال ووسيلته في إبداع الجمهور وجعله يذعن ويضيق ويؤمن بالانقباض
تأويلية التي أثبتنا الزمخشري ذات المزمون بجداولها، المدافع عن دعواه، سانه
في ذلك دليل التعذر برائب ويندصل ويستند على ما قضى به لتبيل وأجده
تأويل.

فالتقنيات الججاجية، إنما هي مقولات تجزئت في البدء من كل وجه،
لجاء الضماج بوصفه مستخدماً، نعبأها وملأها بشحن دلالية وفيه تأويلية لآفته
ولفنتها، حتى يحصل المبتنى ويصاب المقدّر، تحويل المقدرة الزائفة والتأويلات
ثابتة التي أحكم إبراهيم أهل الطاهر من الأثرين وتعويضه بمقدرة تأويلية تحيي
عب النظر وتحرّك الضامت فيه من خلال تجهيره وإطافه باعتد ذلك، المنصب
تأويلي الوحيد الذي إن حازه المؤول كاشف العرش وتملك المعسر.

وهذا الحدس سمعت في القول في تالي الكلام، الذي سجل مداره، غير
الاستراتيجيات والسياسات، باعتبارها الوحة الحقيقي في تأويل علامات
تكون ولناطق أدلة وباعتبارها كذلك المجال الذي يبدو فيه عمل الروح الفلسفي
الطاهر/الحقيقة، على أشده من الحلا والاشتغال.

د - أنبياس والاستراتيجيات

لقد أشعل كلام المنظرين بالسياسات الحجاجية وبالاستراتيجيات الخطابية اتصال من وعي منزلتها في تأويل المقصد ومن أدرك طبيعتها لم يذبر مسائل القول⁽²⁴¹⁾، لذلك اعتبرها البعض، انصاء الملائم الذي تسترل داخله وظائف الخطاب الأساسية:

- التمثيل والرسم⁽²⁴²⁾
- التبرير والبيان⁽²⁴³⁾
- الانسجام والانتظام⁽²⁴⁴⁾.

وعى وظائف مستحذد في عالمها أنواع السياسات وستتبعين في محيط صنوف الاستراتيجيات التي يصرها المحاج وتطوي غلب سريرة المستدل.

وكشف الاستراتيجيات الخطابية والسياسات القنوية يمكن المؤول من رس الحد الفاصل في تسمية الحقيقة بين الظاهر والواقعي باعتبارهما وجهين من وجوه

(241) نادر وثيقة الاقتناء بالاستراتيجيات الحضرية ونسبت القنوية من خلال ما ففها (سفرود من حدود وتعريفات، ترجم هذه الوثيقة وتعكس نكت لمرلة، إليك من أدت بعض من تلك الحدود ونوعا من تلك التعريفات.

• «Une stratégie argumentative est un ensemble d'actes de langage basé sur une logique discursive et sous-tendu par une force et un but argumentatifs», Tutescu (Manana), l'argumentation, Introduction à l'étude du discours, op. cit., p. 223.

• «Dans son acception large, le terme de stratégie implique un choix cohérent devant l'incertain quand plusieurs acteurs sont en cause et interagissent. Rappelons que la théorie des jeux de stratégie nous a habitués à faire place, à côté des jeux à somme nulle ou somme nulle (où tout ce qui est gagné par l'un l'est aux dépens de l'autre), à des jeux à somme non nulle qui sont sans gagnants ni perdants», Jacques (François), Argumentation et stratégies discursives, in l'argumentation (Colloque de Cergy), op. cit., p. 56.

Tutescu (Manana), op. cit., p. 87-91. (242)

بعضه، ص 91-102. (243)

بعضه، ص 102-103. (244)

إذ تقول في بيان الاستراتيجيات الخطابية التي هي في المنبر، وظائف الخطاب الأساسية: «La stratégie argumentative est le lieu privilégié du fonctionnement des trois fon-

الحقيقة يكشف عن الأول ويسكت عن الثاني، لأنه يمثل المصاعب اعطى في الخطاب والمطقة الممنوعة التي يحتفظ بها المؤول لنفسه حتى يتواصل سلطانه أولاً ولا يهتك سره بهتاناً.

وفد حصرت مريانا توتيسكو⁽²⁴⁵⁾ أنواع الاستراتيجيات الخطابية في خمسة وجوه جعلت كل وجه، محتصاً بجهة فورية مختزلاً لثراً من غيرها.

• استراتيجيات التعاون : *Stratégies de coopération*⁽²⁴⁶⁾

• استراتيجيات المواجهة والتكبيت *Stratégies conflictuelles et réfutatives*⁽²⁴⁷⁾

• استراتيجيات الإثبات/ الإسهاد والتشهير *Stratégies d'appui et de justification*⁽²⁴⁸⁾

• استراتيجيات الرد والمدافعة *Stratégies de défense*⁽²⁴⁹⁾

• الاستراتيجيات البلاغية أو التصويرية أو *Stratégies rhétoriques ou de figurativité*⁽²⁵⁰⁾

ولما وجدنا هذه الأنواع الخمسة تختزل أهم الاستراتيجيات الخطابية في تفسير الزمخشري سورة البقرة، دهشاً واستجلاً حتى تكون خانات منظم داخلها هذا الضمحل ويحصر في محيطها هذا الأمر⁽²⁵¹⁾.

⁽²⁴⁵⁾ *Le discours, la schématisation, la justification, la cohérence*, op. cit., p. 223

⁽²⁴⁶⁾ *L'argumentation, Introduction à l'étude du discours*, op. cit.

⁽²⁴⁷⁾ عه، ص 223 وما بعده.

⁽²⁴⁸⁾ عه.

⁽²⁴⁹⁾ عه.

⁽²⁵⁰⁾ عه.

⁽²⁵¹⁾ عه.

بذ هذه الاستراتيجيات الخمس لا تعدو أن تكون سوى مصوآت محددة يمكن أن نشر كما يمكن أن نحصر، وذلك حسب مقام القول ودواعي الخطاب، وما استدعوه إياها لنظم داخلها استراتيجيات خطاب الزمخشري انشائي، سوى فرض معاهي. يمكن أن يحرر معناه فرض آخر بنفسه أو بدعاه، يحدّه أو يبرحه.

1 - استراتيجيات التعاقد والتواطؤ

لقد سبق أن اشعلنا بياد وطيفة التعاقد والتواطؤ الحاصلة بين المصالح والمحجوج، لتمكين الخطاب حتى تحصل سجاوته وتنسج إقاعته. وقد صرنا الزمخشري هذه الاستراتيجيات باعتبارها استراتيجيات فاعلة في بلورة المصالح وإيصال الحقائق إلى كينونات الجمهور، تصريفاً بدت مظاهره جليلة في المقدس الجنبانية، بارزة في الألفية المدلول عليها⁽²⁵²⁾.

وهذه الاستراتيجيات تضمن في حال تحققها، للخطاب قوته، فيصير بذلك خطاباً مبدلاً، ذا سلطان يملأ جبرونه ويصرف إمكاته التي مدارها على بيد حدود الأول الأثري باعتباره الضوت الذي لا يعلو موقه صوت، ينفيه ويؤخله ليحل محله الأول النظري الذي برهانه في إثبات الأدلة، العقل، بما هو نكتة ناجمة في إثبات العقائد الإيمانية، موضوع تداول الكلام بين الفرق والمذاهب.

ولوظيفة التعاقد في تفسير الزمخشري، سورة البقرة مظاهر وأشكال أهمها

♦ التعاقد الإيماني

يبدو هذا المظهر من مظاهر التعاقد المبني على الاشتراك العقدي والنزعة الإيمانية بين الزمخشري وأبا الخطاب صانعاً له والجمهور متقبلاً للخطاب متغلباً به، ظاهراً في خطبة الكتاب التي صدر بها الزمخشري نفسه ووعاً بها تأويله وهي خطبة بسط في مضامينها أهم عقائده بسطاً بيانياً حتى يدعو لها الجمهور ويؤدي من خلالها المنذور. وهذا الأمر يجيزه الاشتراك بين المحتاج والمحجوج وهو اشتراك ضروري يسهم في صناعة الخطاب المنجبه وجهة إقناعية تقيته.

والتواطؤ العقدي الإيماني، يطرح شبح الشك ويقتل بذرة الازدواج في كينونات المتقبلين ويجعلهم مطيعين الطاعة كلها، لأن من الطرفين وحدة ومن اثنين اشتراكاً.

وهو ما جعل علماء الحجاج، يولون هذا الأمر، مكانة نظراً إلى دور التواضع

(252) راجع في ذلك، المصادر التي بيت عليها «خطبة» الكشف وعلامتها بالألف المثلثة عليها، إذ إن تلك المصادر التأويلية هي التي تتحكم حركة الخطاب وتوجه مساره.

من لُحاجٍ والمُحجَّج في تحقيق مجاعة الخطاب وتميُّذ قوته.

• التعاقد اللغوي الأساسي

إن التعاقد اللغوي الأساسي هو مطهر بارز من مظاهر التعاقد الاستراتيجي بين الزمخشري وجمهوره، إذ إن الحليّة اللغوية كما سبق بيان ذلك، حليّة متحكّمة في مسار البرهنة، موجّهة حركة الاستدلال على القضايا التأويلية والمشافه الكلامية التي تتجسّد في الأصول الخمسة بما هي أصول كلّية تختزل شواغل المتكلم وترجم هموم عقله وشكوك فكره.

والتعاقد اللغوي الأساسي هو تعاقد يضمن للزمخشري، محتاجاً قوّة الدليل الذي ينشئ له من خلاله إثبات مزاعمه التأويلية وإقامة مملكته العقلية المطلقة بمبدأي الإمكان والتعبد باعتبارهما مبدأين مركزيّين في حركة توليد المعنى القرآني توليداً مجازياً استعارياً تصير بمقتضاه كلّ العلامات اللغوية المستجمعة في لفاه النصّ القرآني، علامات ورموزاً تختزل أكثر ممّا تبسط وتضمت أكثر ممّا تقول وهو ما يجعل مهنة المؤزّل مهنة حليّة، لأنّ ذاته موكول إليها أمر تجليه الغيب وهناك أسر وهو سرّ مرسوم بالحرف السديمي ساكن في المدار اللذني لا يقدر على آثاره إلاّ من غلّته السماء ورثته قدرة الألهة، حتّى يحوّس غمار تلك العوالم المجهولة بحرجها للناس تبصيراً وهدياً⁽²⁵³⁾.

لذلك كان المدخل اللغوي عند أهل الاعتزال عتبة الأول الأولى، نظراً إلى القناب الموجود بين النصّ حاصل لغوياً ترُكّب من فوائدها ولّد من شؤنها والمدخل الأساسي الواسف مآلاً تأويلياً ورافداً ججاجياً يقيم من خلالها الزمخشري، ضرباً من التواصل بين الأصل المستدلّ عليه (النصّاء والحقائق) وأدلة الاستدلال بها (اللغة) فيحدث من ذلك التواصل وينجم التعاقد، بين المحتاج والمُحجَّج على صدقّة الفتاوى اللغوية باعتبارها أدلة قويّة على الإمكانات التأويلية التي يتجاوز فيها المؤزّل الظاهر إلى الباطن والمعلوم إلى المجهول افتراضاً من البيع ومشاركة للأصل، فيرتجي التوحد ويطلب الحلول.

(253) من صرورة المؤزّل ووطيفته، راسع «حط»، المكشوف، ص 6-9

♦ التعاقد المذهبي الإيديولوجي

يبدو التعاقد المذهبي الإيديولوجي الذي يقيمه الرّمخشري بيه وبين الفرق الناجية العدلية، تعاقدًا صريحاً أشار إليه في حطة الكتاب، إشارة الواثق من أواخر فرقته إذا أمرت، ورغبات جماعته إذا رغب⁽²⁵⁴⁾. وهذا التعاقد يحمل المعتزلة منه ذات أصول سياسية ساهمت في نشأتها وعملت على ظهورها في المجال النقدي العربي الإسلامي تنوي أحداث الأثر فيه بالتبديل والتحويل، حتى تفكك الأمة وتحوز الشريعة فيؤم بعقائدها الجمهور الذي طالما أخرسته المؤسسة الشيعية الأرثوذكسية ورتب عقله على التوحيد والائتمار وكون المعنى القرآني الضمير، وديعة في مزيات السلف وخياء في قلوب الأشراف.

فالزّمخشري، إذ يتعاقد مع أفراد جمهوره الخاص (الفرقة الناجية العدلية) إنما يرسم ملامح الجمهور الكوني الذي فعلت فيه مادي الاعتزال وفُتت مداري تعاليم البرهنة المقلبة القائمة على النظر التقديري لا على الانعاط الأثري⁽²⁵⁵⁾.

إن هذا المظهر التعاقدّي يحمل الجمهور المعتزل عسى تبديل عقائده وتحويل مزاعمه ليحشر في إطار دائرة ناولية تمقل الطاهرة الذنبية وتمنحها على الإمكان والاحتمال. فالزّمخشري وهو يتعاقد مع خلة الأول العدلي، إنما يرمي إلى تمكين خطابه وشذّ مقاله إلى أسباب البرهنة وتعاليم الثبني وهو المقصد الجامع الذي عيه مدار كل خطاب ذي جهة إقناعية وغاية حجائية تحلحل المزاعم الموردة وتبني على أنقاضها، حقائق بديلة يقوّيها بالأدلة ويردها بالبراهين، حتى تتفكك وتقوى، تشتد وتتنصر، وبذلك يكون التعاقد المذهبي الإيديولوجي، إستراتيجية جعاجة يقبل من خلالها الخطاب وتقوى بواسطتها النجاعة.

♦ التعاقد الفلسفي الأنطولوجي

لقد رّد بعض الذّارسين، الفكر الاعتزالي الذي إليه ينتمي الرّمخشري، إلى رافد فلسفي وأصل أنطولوجي بصير بمقتضاه هذا الفكر، فكراً مشكلاً نتج من

(254) صه، ص 8

(255) عن تعاليم البرهنة المقلبة القائمة على النظر التقديري لا على الفل الأثري، راجع جعج (عبد القادر)، طريقة التأويل في الفسفة العربية الإسلامية، (مرجع سابق)

واثره القاصيا وتنشعب في محيطه الشواغل⁽²⁵⁶⁾. ودليل الأدلة على ذلك قرأ التسط
التأويلي الاستعاري الذي سلكه الزمخشري في تأويل أي سورة البقرة حاشية وأب
سور القرآن عامة، معط مسكون بها حس غياب الحقيقة في اللقط وتشر العسر في
الكلام، لأن أبصر القرآني نص كنت علاماته الأولى في اللوح المحفوظ وهو لوح
أودعه الله السر وحمله الكتمان، لذلك لا نترجم حقائقه النظرات الطاهرة ولا
نشي أسواره الأدلة البادية، بل إن طريقه انقويم يتشك في تجاوز حبة الطاهر إلى
قارة الباطن توافقاً مع أصل الطاهرة وتناظراً مع مبادئها نمني الغيبة والجماد.

وهذه المبادئ النظرية التي أقام عليها الزمخشري تأويله النص القرآني، تشهد
أن لهذا الفكر خلفيات فلسفية وأصولاً أنطولوجية، تجعل المعتزلي ديكلفوس لا
يرك إلهه حزاً أو غامضاً بل يحدده أو يحدد منه الكثير وبذلك تتم صياغة التوحيد
صياغة نظرية⁽²⁵⁷⁾. وبذلك يصبر الاختلاف بين أهل السنة من الأثرين وأهل
الاعتزال من المنظرين في رسم الإله ونعته وتداول الكلام في شأنه، اختلافاً في
الموقف من العالم وطرائق سؤس الحقيقة فيه، فإنه أهل السنة إلى مريد إرادة لازمة
لا تحد ولا تلجم أما إنه أهل الاعتزال فهو إله مريد يحد. إرادته يعذبها الفعل
الإنساني باعتباره عاملاً من عوامل النحو الأنطولوجي الذي يروم الزمخشري كتابة
قواعده ونظم آجرومته.

لذلك اعتبر ذور النزعات المحافظة في تقويم التراث، الفكر الاعتزالي تقرأ
صباحاً بالغفر منعوناً بالكفر والإلحاد⁽²⁵⁸⁾.

وهذا الأمر لا يجاريه بل نعتبر الفكر الاعتزالي، فكراً لم يخرج عن
شعوت الطاعة، إذ عقل الإله وحد إرادته بل هو فكر قرى الأصل التوحيدي إذ
استند عليه بالبرهان العقلي والدليل المنطقي وهذا ما يقودنا إلى إثبات التماثل

(256) صبه (مقداد عره)، صم الكلام والقلعة، (مجمع سائر).

(257) صه، ص 27.

(258) الفهمي (محمد حسين)، التفسير والمفسرون، (مجمع سائر)، إذ يسم ما يشبه النص
مأزاي إلى تفسير حائر وتفسير مدموم. وهذا التقسيم يستلزم موضعاً مكرراً بحبر الجائر
الشمي ويسع المسموع الأرثوذكسي، فهو يقسم يجعل الحقيقة حكراً على الذعة والأصياء
بذرها عن المجتهدين والمؤولين

في الفكر التعبيري العربي الإسلامي عايات ومقاصد، نظراً إلى أن هذا الفكر مكون في كُنْته باستخلاص امقواعد الموصلة إلى الحقيقة/ المعنى، طلبة كل من مضر وعاية كل مؤول، يرمي بأوله كما يرمي الرقال حيطه يحدس بالآني ويرجع بانخيب فلا يحرز إلا الإمكان ولا يدرك إلا الجواز، لأن الطمر الطاهر والحوار البيرتويات، غاية بعيد مرصها، موصول جوهرها بالتحمين والتقدير وهو ما جعل المتنون للتفسيرية آثاراً وإمكانات، لأنار وإمكانات لا نعلم مستأها ولا نفور ستم الغاية فيها، لأنها من صنف القصايا الميتافيزيقية التي علق فيها أمل النظر الحديث، وتعليق الحديث هو القانون الذي بدا محرراً، طاهرة تناسل القاسم وتعدّها من زمان إلى زمان. فيكون دور المفسر محصورا في ملء فراغ ترى السالف فلم يشغله لفظة منه أو لمقصود فيه، ثم يأتي الثاني فيضيف لبي في المستحصل فتتعدد اللواتر وتتكاثر الإشعاعات فتترسب في حركة الفارح وتتولد منها الأفكار والعقائد تحكم الوجود وتسبّر نظامه يسود بعضها بحكم الصرا والتكافل وينطمس بعضها بحكم التفريد والهجر وتبقى الحركة بين الانكس والاندفاع ما دام الإنسان وما دامت الحياة.

وهذا الاسترسال الفلسفي، دللنا إلى تجويره نصفن الفكر الاعترلي، أمراً أنطولوجية ومفومات فلسفية صيرته فكراً يثير الجدل ويختلف فيه وهو ما بنت نناصر المقاصد التأويلية الحادثة بمفعول الإثبات والاحتجاج مع الحلقات الماعفة بمفعول الزد والأزور، ليكون التفاعل بينهما، معبراً لإنشاء محيط مكروي يش على الضراعة العقلية والدقة البرهانية في إثبات الحقائق التوحيدية والمقاصد التشريعية والمعاني القرآنية التي هي معاني جامعة لا يقولها الطاهر بل يؤذيها الباطن. طرفة لهلك السر وجعله برهاناً على انفراد التفاعل الأوحده غاية يجرى إلى إثباتها ومنطقاً يؤسّس الأعمال به.

2 - استراتيجيات المواجهة والتبكيث

لقد تبسّى الفكر الإسلامي، مذهبه ربح المذاهب والفرق، على مبدأ المواجهة والتبكيث باعتبارهما مبدأين فاعلين في تمكين العقائد الطارئة التي نادى بها فرقة أو يدعو إليها مذهب.

ولقد كان الزمخشري رأس ملة ودعيم نحلة، فإنه واحده من عددهم حصوا

من الفرق الأخرى مكتناً أفكارهم راداً عليهم أطوارهم⁽²⁵⁹⁾.

وقد عمد، لإصابة ذلك المستمر، إلى جملة من الوسائط اللفظية التي تحوي نبأً محتاجة بدهم بها مقاله ويستند من خلالها على عقائده، تنوعت في كليات المتقبلين وتحل في دوائهم حلول الحقائق الجازمة والحجج الدامغة والبراهين الثبوتية.

وهذا الأمر يجعل محتوى الخطاب الذي يروم الزيمشتريني، إقامة نحوه ونظير بلاغته، خطباً ناجعاً ذا أثر ومنزلة لأنه استدعى له كل ضمان وحضه بكل بيد وهو ما يفضي بتسييج إرادة الجمهور الذي قُذت ملكاته الإيمانية ووعيت كنهاته الثاورية من لدن المؤسسة السنية الأرثوذكسية، باعتبارها مؤسسة العملية التضمين، تعبر الحقائق وتحدد التصورات.

وبذلك تكون مراجعة المؤول التطري، مواجهة رمزية أنطولوجية، فهو لا يواجه المحصرم مواجهة تتماحك فيها الأجساد وتتلاحم فيها الصاكب بقدر ما هي مواجهة تتنازع فيها الحجج وتتواجه الأفكار، فتبكيك تصورات الخصوم إنما هو تكبيك لدوائر تأويلية ترسخت فواعدها والتأمت مرافقها أمداً من الزمان طويلاً، حتى صارت أفكاراً حاكمة ومواقف/موجهة كالعقائد يؤمن بها ولا يُستدل عليها، لأنها كليات تقُدست وحقائق تعالت فصار لها على كليات الجمهور أمر وهي، سلطان وحبروت.

وقد تفطن ملاسفة الغرب إلى مكانة الأفكار في تحريك العالم وتوجيه تصورات ونظنة تجموس الاعتقاد الذي داخله بشرّال الفرد وفي دائرته يعلّ.

إن مبدأ المواجهة والتكبيك، مبدأ وظننه الزيمشتريني، مؤولاً نظرياً كما وظننه عبره من ملوك الحقائق وسلاطين الأفكار كي يسي من رده عالمه المتفرد وكونه

(259) بكلا صراع لمعركة يحصر في سارعتهم دعاة الظاهر من الأمرين المسنين ومن الصرع يستحل موقناً من العالم ورويه للحقيقة، باعتنازها موضوع النزاع من كل الفرق والمذاهب، من هذه القضايا وغيرها، راجع، أبو زيد (نصر حامد)، الفن والخطبة والحقيقة، (مرجع سابق) وكذلك، يدوح (عبد القادر)، خطبة القاريل في الخطبة العربية الإسلامية، (مرجع سابق).

المأمول، يعني إقامة مملكة العقل الذي ألقته معاول الحر والتسلسل. حفاظاً على تلك العقيدة صافية بصورها حملة الشرف من الآل والمقرنين.

فالزَمْخْشَرِيّ يواحه ويبتك، إنما بحرط في محيط دائرة ذات شر من احاط حدودها وبهم بالحارح ونعت بالمارق بكفر وبصلب، بجابه ويقاوم. ولنا في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، شواهد وعلامات ترفد هذا الزعم وتدعم هذا الاعتبار.

فكان المائدة بالجديد الفكري والمحدث المبدع، سادة بمعاني تقتضي رحمة وتطلب جولات يبيحها أولو الأمر ويختص بها أهل الحل والعقد، فتصير حكمة على رمل من البشر دون غيرهم، حتى لا تضيق الإمرة ولا يغد السلطان.

3 - استراتيجيات الإشهاد والتبرير

تعتبر هذه الاستراتيجيات التي مدارها على الإشهاد والتبرير، من صف الاستراتيجيات الجامعة التي تتوخد في محيطها حل الاستراتيجيات الحظية وتتجمع في دائرتها كل السياسات القولية، لأن الإشهاد باعتباره إثباتاً ونسبة والتبرير باعتباره رفاً ونقوية، هما أثران قوليان من عمل الخطاب الذي يشجع وحجة إنتمائية ناجمة ترمي إلى كسب طاعة الجمهور يستجيب ويدعم، يزم ويوافق.

ولهذه الاستراتيجيات في تفسير الزَمْخْشَرِيّ سورة البقرة وجوه وهبات أهمها:

• في كفاية الزعم النظري/ ميلاد التأويلية المضادة

بعد أمر كفاية الزعم النظري، نداء من الزَمْخْشَرِيّ يفسر القرآن ويتأول معه ويجلي مقاصده لإقامة تأويلية مضادة تراجع سنن التأويل الأثرني مراجعة نقدية الحقيفة وتسني المعنى باعتباره المطلب الأنطولوجي الأوحدي الذي شغل المعجم الإنساني على مر الزمان. لأن هذا المشغل - لعبه وتعلين السؤال فيه - هو مشغل يطرح ويستعاد، يقارب ويبحث، لاحسم ولا يبت، ورغم كونه كذلك فإن علمه بالكلام تداولوا فيه النظر وحاولوا من حلال تأويلاتهم التي اختاروا بها عن الصم إلى الباطن وتعدوا السطح إلى العور، أن يرموا سهامهم في هذا المعترك بشروط الناس حيرتهم ويقاسمون أصحاب النظر العقلي مررتهم الحاصة، القوغة والنصر.

ولما كان الزَمْخْشَرِيّ، صاحب إمرة في هذا الشأن أشهد كليات الجمهور

أُذِي دَسَم مَلامَحِه مَر حَلال صَوْر سَاحَا وَحَيالَات تَوَفِّعُهَا، عَلى التَّصْلِيقِ بِكُمايَةِ
الرَّعْمِ النَّظَرِي وَالْأَوَّلِ الاسْتَعَارِي الَّذِي يَحْتَسِرُ المَعْنَى لِحَاجَةِ تَفْهِيْمِ مِ قَاعِ الرُّوْحِ
وَوَدَعَهُ تَلَوُّذُ مَصْرُوعٍ مِنَ الضَّمَّتِ المَطْلُوقِ تَحْوِيهِ الْأَلْفَاظِ وَتَحْمِلُهُ الكَلِمَاتُ. وَهَذا
الْأَمْرُ نَحْدُ إشارَاتٍ عَلَيْهِ، بِشَها المَزْمَخْشَرِي فِي مَواطِنٍ مِنْ تَفْسيرِ سورَةِ الْبَقَرَةِ كَثِيرَةٍ
ثَلَمَتْ أُنْطَارَ الْمُتَغَلِّبِينَ إِلَى الإِيْمَانِ بِتَماسِكِ المَروالِ النَّظَرِي فِي إِبْصَاةِ الْأَوَّلِ الْحَقِيقِي
وَنَسْبَةِ المَعْنَى اللَّذَنِي وَهُوَ ما جَعَلَ الحِطَابَ الحَاصِلَ هَذا المُقاصِدِ الفَلَسَفِيَّةِ،
خَطاباً ذَا قِيَمٍ لَأَنَّ الغَايَةَ مِنْ إرسالِهِ تَيَقُّنُ الجُمهُورِ بِهَذا المَزامِعِ المُحَلَّةِ
وَالنَّصُورَاتِ اِنْتِاويِلِيَّةِ الطَّارِئَةِ وَحَتَّى يَكُونُ نَمَطُ الإِشْهادِ، مَرْفُوداً نِظامِ اسْتِدْلالِيٍّ
فَرْزِي وَاجِرُهُ بِرِهاثِيٍّ مَتَماسِكِ، جَنَحِ المَزْمَخْشَرِي، إِلَى إِبْباتِ ذَلِكَ مِمارَسَةٍ راجِرا
مِنْ حَلالِ شُحْدِ كُلِّ الكِفايَاتِ المُقَاوِلِيَّةِ النَّظَرِيَّةِ فِي مَحيطِ النُّصَرِ الْفَرَاغِيَّةِ يَفْخُكُ
يَبْزُولُ وَتَجَلُّى مَعانِيهِ أَلْتِي عَمَرُها البَيانِ الَّذِي أَذْهَبَ أَهْلَ الظَّاهِرِ لِيَبْقِيَ ابْنَةُ
مِستَعْبَةِ لا تَبْرُحَ وَلا تَنكَلِمَ.

وَهَذا الْأَمْرُ يَنْتَسِصُ اسْتِنبَاحَاتِ فِلَسَفِيَّةٍ، مِدارِها عَلى سَنِّ قَواعِدِ حَديدَةٍ
سَطاها العَقْلُ بِعِيدِ نَسْبَةِ أَشْياءِ العالَمِ بِكَلِمَاتٍ تَتَوافَقُ وَبِإِذايِ الوَسْمِ النَّظَرِي وَهُوَ
سُخِّي فِي التَّفْكِيرِ وَالنَّظَرِ إِلَى العالَمِ بِعَقْلِ الظَّوَاهِرِ وَبِحَدِّ الاِنْفِلاتِ الإِرَادِي الَّذِي
كَانَتْ نَسَمُ بِهِ الذَّاتِ الإِلَهِيَّةُ كَما تَصْزُرها أَهْلُ الظَّاهِرِ بِوَمَنُودٍ بِالْمَطْلُوقِ وَيَأْمُرُونَ
بِسلْطانِهِ (260).

✽ حَذَّ اللهُ وَتَعَقَّبَهُ

إِنَّ الإِرْقارَ بِالْإِرَادَةِ الشَّرِيعَةِ وَالْمُقَدَّرَةَ الْإِنْسَانِيَّةَ هُوَ مَبْدَأُ بَنِي عَلَيْهِ أَهْلُ الْاِعْتِزالِ
تَصْزُورَاتِهِمُ الْأَشْياءَ وَالْعالَمَ (261)، فَبِعدِما كانَ الْإِنسانُ مُسْلُوبَ الْإِرَادَةِ أَصْبَحَ مَالِكاً

(260) مَر عَمائِدِ أَهْلِ الظَّاهِرِ، راجِعْ تَمَثُّلاً لا حَصراً، الذَّهَبِيَّ (مُحَمَّدُ حَسِبِي)، فَتَفسيرِ
وَالْفُطُورِ، (مَرَجِعُ سائِقِ)، اِنْفِصَالِ الْأَوَّلِ «التَّفسيرِ بِالْمَأْثُورِ»، ص 152 وَما بَعْدَها وَكَذاكَ،
حَوْلِ نَسْبِهِمُ (أَجْمَعِي)، مِدارِها تَفْسيرِ الْإِسْلَامِي، (مَرَجِعُ سائِقِ)، وَكَذاكَ، بِمِدارِ (عَدِ
الْفَافِ)، خَطَرَةِ «تَأْوِيلِ فِي الفِلَسَفَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ»، (مَرَجِعُ سائِقِ)، «تَأْوِيلِ مَأْثُورِ»،
ص 31-40.

(261) رَافِعِ أَصْدادِ هَذا العِكرَةِ وَما اِنْفِصَلَ بِها مِنْ نِواعِ بِلِغَتِهِ وَكَلَامِهِ، مِستَبَ (مِدارِ عَمَرِ)،
عِلْمِ الْكَلَامِ وَالفِلَسَفَةِ، (مَرَجِعُ سائِقِ)

لها، لا بل داعلاً من خلالها وقد تجلّى أثر هذا المبدأ أوّل ما تجلّى في تفسير الزمخشري سورة البقرة من خلال قدرته فرداً/ مؤزلاً على المشاركة في صانع المعنى الكامل الذي سكنه الغيب وسكانه اللوح المحفوظ من جهة كونه كتاباً من احتواء الجواهر احتواء تاماً لا يفتقر ولا يعوز ومن ثمة قرن انعلاسه المعنى بالمشاعل المقارفة للحقيقة بكثر فيها القول وتقلّ الدقائق.

فسؤال المعنى كسؤال الله، تجريد محض وغيبية كاملة ينشئ به الإنسان الباحث عن اسم لحقيقته وتمت لوجوديته لكنه يعنى في الأخير بخييه ممتعة تجعله يسلك الطريق نفسه ويحدد الضيق ذاته، سؤال يفتح عن سؤال وحيرة تستدعي حيرة في محيط مغلق وعالم ممتد، لذلك فإنّ الزمخشري وهو السانح بأوّل العقل، يسأل بقوانينه على مفارقة الله للبشر، أراد من خلال نمطه التأويلي هذا أن يخرج نهر المستطاع من دائرة الميثاقية الثالثة، لبني عن أنقاضها دائرة ميثاقية برهانية تعدّ الله وتعقل إرادته. فوالله المعنوية إلى قادر بحذّ قدره الإنسان وهذا الاعتناء لا يعنى، في أهرامهم النظرية وبدهم الكلامية، إشراكاً بالمقدرة بل هو اعتراف سكاة الإنسان دهالماً صغيراً وإلهاً عتيلاً بمسوس وجوده وسير عالمه، مستغلاً عن الحشوات الغيبية التي تصوّرها الأثريون وادى بها حماء التفسير الظاهري الذي يحسن الأشياء نسبة واحدة لا تغفل التعميد ولا يحسن الكثير، عالم وفق هذا الاعتناء التأويلي، حطفاً معقولة فضل الرهه وسحباً لمدلال العقل.

ولقد كان النص القرآني إفراداً من إفراد الإله .. شهادته في الكون، عنه مستحب بالضرورة إلى مبدأ التعميل وأساس الحد ومحل ذلك بدوالياً، محاسن التأويل على أنه وسوء حتى تعبير الحقائق وسحب الكوامر

فمشروع أهل الاعتزال مشروع قائم في طاهره، على مشاركته العدمية وارت حصل واكتفى (القرآن وأحقيقه تأويله) وفي ماطر معناه فعل برسم أحداث جديدة لم تكن له أصل الاعتداء، تسنى شاعلمها الحقائق وسحب الأشياء.

لكنّ حذّ الله وتعقل إرادته، سياسة حاورها القول التأويلي الذي نادى أهل الاعتزال وهذا الجوار التجريدي المحض لا تمكّنه إلا إمكانيات العمل بمحدود ويعترض حتى يترك التوافق بين الضمانة المحمولة فيه وانفتح التأويلية المتروكة من نفعاته والتأنيث من جوارحه.

ونظراً إلى خطر هذا المشروع واتساع مداه، هوئُ المؤسسة الأرثوذكسية الحافظة على سلامة المعبر المفضي إلى الصواب المطلق، لم تقلبه. وكونها لم تملك جانباً بالتكبير وعازحته بالتعطيل، حتى لا يسود، لأن في سيادته اقتصاداً لتصور يحرم عنه التطرف في العالم وأشيبه، نظراً مختلماً يبيع انتمية ومجيز التكبير وهو ما يتخالف وأصول سيادة تلك المؤسسة التي ورثت قواعد الأمر والهي من التراث الأئمة زُفَّتْهم بركات السماء وشرعت وجودهم، لصاروا حماة يدعون ويأمرون، يسمون وينعتون، لذلك احتلت أقاليم منازل سلطوية يحتج بها على الاستقامة والصفاء، الحقيقة والجوهر.

ومن ثمة بدت غاية الزمخشري من حذِّ الله وتعليقه، كامة في سرِّ قواعد تأويلية تنقذ البعد الإيماني، إذ تعطل مصدره ونقز لورثته وحملته (الأشياء والأفعال) بالإرادة في صاحة الأفعال التي يحز عيب تنزيه الذات الإلهية تنزيهاً مطلقاً فلا يرد إليها الفعل شئ بل يعلق من صده من انحداد اختلَّت منازلهم وتصغرت همهم.

وبذلك يبدو لنا - سر محب - حذِّ الله وتعليقه، إيقاعاً في تنزيه الله عن تطاهر الظاهرة والمحملة حتى يحدس معدنه ويعنو موطئه ويبقى مطلقاً في عيه بحس عالقه من على كرسى - ثم مر وعرشه الشرف على كل ما أحدث، علامات هي إرادته وأمارات على - ⁽²⁴²⁾ -

إن محاكمة أهل الإعرار بحر انهم (علم الباطن/الطائفة المجاورة)، محاكمة كس إلى التعليل من صرحاب هؤلاء في محبس السلطان الإلهي تعميها أبعاد التسمية وألم الحدود وعثر الظواهر وهو ما سمح على إجراءاته الفعلية في الذائفة لضرته الإشارية التي سعدو في محيطها الإلهي، لجهة ألفة يطبق في داخلها التنكي حلواً وتوخذاً ليرد العالم الكسر (الله) إلى العالم الضغير (الإنسان/العربة) يحسه ليعقل دون واسطه طوعاً وسائره، إكراماً لذاته وبجهلاً لمداداته التي أرسنت أسوداً وأطلقت برانيل واسهالات حملتها المصطلحات وتوشح بها المنزول.

(242) يبدو هذه التلكة التعليلية، مسلحة في هدف المعترلة النهائي وهو (دعي مشابه الله للبشر) «ناكيد وحديثه المطلقة وتعزده الكامل»، أبو زيد (مصر حامد)، الإيجلة المطلق في تفسير (مراجع سابق)، ص 243.

• من سلطان الأمر (واحدية المعنى) إلى سلطان النظر
(التعددية والتكثير)/ تدافع السلط

لقد حكم السلطان الأثري، مؤسسة المعنى في الثقافة العربية الإسلامية، رمزاً ممتازاً وأولياً طويلاً، نظراً إلى اتصاله بالحقائق المطلقة التي تفتشت فعدت بمنعول ذلك أسوداً لا يأنبها الشك، ولا ينسرب إليها الباطل، لانصالتها بحكمة أوكل لهم الصخيال الإسلامي الإمرة وعلت بهم العمل، وأنس إليهم الإجلال والتبجيل، حتى كادوا أن يفارقوا البضعة الإنسانية ويتصلوا بالمدارات الإلهية والمصافات الزنانية. وهذه الصورة التي حافظ عليها الأسلاف تفتشت مآثيهم وارتفعت منازلهم، اكتسب خطاباتهم قوة وأقوالهم سلطة، صارت في الموضوع الأثري، حججاً دامغة وبراهين ساطعة، إذا ادرجت في مقام تأويلي اكتسب بجات سها واختص بعجيبة لا تُرد ولا تُجادل، يستتج عن ذلك تمكّر السلطان الأثري بدير مؤسسة المعنى وسني الحقائق الدنيوية العتدية أو التفاعلية التداولية بأسماء ارتضاها ونعتت أثر عليها العزم.

لفعل التسمية هو في منتهى الأمر، حدث وجود. لأرباط التسمية بالتمسك والاتصال التعلّك بالهوية ولتعلّق الهوية بالانتماء. وتنتج التماسك بين تسمير والتشغل في الفكر الإسلامي الذي حدثت داخله أسننة واستجذبت في دوائر مشاغل، نجم عن ذلك أمر جديد لم يعد بأبه بواحدية المعنى، معبراً تسمية الحقيقة في الثقافة الإسلامية بل صار يقول بسبيل الكثرة من جهة كونه مدأ محنة وأصلاً معذراً، جوهره المسجل الذي تشتم الحقائق فيه بالإمكان وتنتفد بالاحتمال، فالحقيقة النظرية، حقيقة لا تعدم المرجع من جهة كونه قريبة عن لغة اتصال المعنى بقاعدة يتأثر عليها بل نجرده من كل واقعة حتى يصغر ويتشّج ويصير قادراً لحطة يتجاوز على هنك الخاء وقول المستحيل. المعنى المرسوم في مدارات المطلق والمحمأة داخل السجل المرفوع، تسهر على جوهراتها سنة الإله تحفظها ومنعها عن كل من ادعى حوار الاتصال بها إلا الذين تركت موسى وجرى عليهم الاصطماء الإلهي والتشجيل القدسي، حوز لهم الأمر وأناع به لستر، لعدت بعد القبول النظري، شكلاً من أشكال استبدال سلطة الأمر والفهم في الثقافة العربية الإسلامية وهذا الأمر يجعل خطاب الزمخشري التاويلي على سورة الشرة، خطاباً مشحوناً بقيم حجاجية عابثها التبدل ومرماها التحويل وهي

أصول ثابتة في النظريات الحجاجية التي كادت أن تجمع على مركزية هذا الأمر وحوارية هذا الاعتناء، فالحجاج من جهة كونه إحصاء لكلمات استدلالية ذات خطاب، يعدّ في أصله حدثاً تدبلياً لحملة من العقائد ترمد نظام من البرهنة صادم ونقوى بجمع من الحجاج قائم على التواضع والقوة والاشتراف نفسه من جمهور المشغل، برز على ذلك أصلاً قد نقوى أو تراجع وذلك حسب المقامات والأحوال التي تحفّ بصناعة الخطاب وتحيط بملايسات إيجازه. فالانقلاب الذي أحدثه الأول النظري من واحدة المعنى المشغول بواحدية المرجع إلى تعددية معنى المشغول بمبدأ الزججان العقلي والتعدد الاحتمالي هو لتقليل من تحسوس انتقادي مبني على أصل أنطولوجي واحد موحد إلى تحسوس اعتقادي مبني على أصل أنطولوجي مكثّر متعدد. فكان الخطاب الإلهي المتمثل في الأثر القرآني، خطاب في جوهره متأخر على التعدد التحقيقي للإمكانات المعنوية وما التفرع في معزوات أهل الكلام سوى برهان دالّ وعلامة موجبة على مبدأ الفعل الإلهي. من يحدث ويصنع، يحدّث ويوجد وهو ما ينجز عنه القوافي بين الأتة التأويلية وأهل الحقيقة الإلهية التي هي حقيقة تحالف البشر كلّ شيء. لذلك زُمت لغتها وذلك ملكتها، حتى لم تعدّ أمراً متحداً وحدثاً مستباحاً. بل صارت مة بعدد أصحاب الأنظار الخاف من الذين تعمّقوا إلى أن المعنى طبقات والحقيقة فحوت متدوّدة في إهاب الضممت والتخفّذ وما تشرّيف المؤمّشري منزلة تعدد بأسر غمره (المفسر/ المؤوّن). إلّا ذنبيل على جلالة هذا الحقّ ورفعة هذا الشطب من حدثه أشراط وحوخته أطواق حتى لا يسبح سرّه ولا يهتد عرص من لم يكرّم بوى نقول في كلامه برأي، ولقي المتنون الحديثية كون أثرت هو يزوسن إن صحت وزن وصعاً، تهس عن نقول في كلامه برأي حتى لا ذلك الكلام صدوقاً مشعاً لا تأويل فيه ولا اجتهد وهذا ما جعل المنس الأثري في ثقافة العربية الإسلامية، سقطة لأنه أفتح الجمهور يوم الحفافة على الكلام الإلهي كما تنزل ظاهراً بيناً لا دخل لإعمال الرأي فيه.

وهذه المعادير التي استنها أهل الظاهر، داخلية صم دائرة استراتيجة بحرّ منها تمكّر الحفاظ التي دعموا صحتها وثبات الوقائع التي ادّعوا وحديتها وحتى لا سطر الإمرة من أيديهم سموا خطاب المع هذا إلى الرسول صحت أوامره واستطاعت أقواله وهو ما يحسم عنه امتناعاً واسترسالاً، تعطيل ملكة الشك لدى

الجمهور المتقبل الذي قد عقله على الإيمان بما نسب إلى الرسول من أنوار وأعمال ودينتها سيرته فصغت له صورة الحاكم الناهي الذي احتل الحقائق الجواهر واكثر الباطن/ الحوامي يقولها ويؤذيها بأمر من الله الموحى وتوسط من المثلث الملع.

الزمرحشري وهو بحث إحدائنا كسموسه الحديد، إنما يصنع لئلا تأريته ويرسم ملصحاً من ملامح الحقيقة باعتبارها المطلب الشرود الذي يقارب ولا يحذر وما التنازع بين الفرق الإسلامية على أصلية هذا المطلب وجوهرانية هذا البطل، إلا دليل على انقلاص الحقيقة وتيهان المعنى في حركة السؤال ودوران الاحتمال. الأمر الذي يقيه مطلباً لا تحقق إلا أبعاده ولا تكتب إلا صور من وجوهه.

وهو ما يجعلنا نخلص إلى أن المذاهب التفسيرية، إذ تنازع بكون تكاسيد الزهاني على تجلية الغيب وتبصير الجمهور بالحقائق الثابتة والمعاني العائرة في صمت اللغة وجفاف منطقها، كل يحلّي هيئة ويكشف سراً عسى أن ننظم الأجر، المكشوفة والآثار المحددة ونسئ الحق/ المعنى، مطلباً متمايزيئاً وسؤالاً مستباً، طرحه الأوتل وردده اللاحقون انشغلوا بخفائه وأفلتته عيه الإنسان لحظة يصم ويفارق جسده السر/ النفس، يحوله كياناً هامداً أحرص لا يستجيب ولا يفعل.

لكن الأول النظري الذي يحذر الإله ويوكل للإنسان الفعل والإرادة، أن مشور لمجاوبة عدم باذعاء امتلاك السر من معدنه والآنصال بالجواهر من سببه.

وهذا الأمر داخل في حضم دائرة استراتيجيّة نشأت مناجاة الاعتبارات التأويلية النظرية باعتبارها إمكانات تحرر الإنسان من أتباع العبر (الأسلاف) ونجيز له نسيه مملكته التي أمرها العقل برجع ويحكم بحسب أنقضته المنطقية وأحكامه الاستراتيجية التي تراثت بين الحقائق باعتبارها مآلات يرتسي عندها الحدث التفكري الذي استجمع عالم الكلام عليه نفسه، فأجره آية للإثبات ووسيلة للتفنن.

إن هذا الوحه من وجوه استراتيجية الإشهاد والتشريع، بقوى الأعداء الحاجية التي استطاعها خطاب الزمرحشري فصرها قوامين يشعل وضها الحظف ومنها تنتم مكرزات القول، حتى تحقق النجاعة ونحصل الطاعة، طاعة الجمهور أدمر وسنم ونجاعة الحظاف فعل وأثر. وهذا ما عمل على تحقيقه الزمرحشري. * أشهد وبزر حتى لا يصاب مقاله بداء الاحتلال ويتحرر خطاه من معن الشو-

ونكز السؤال بطّارح نفسه والإشكال العارض ذاته، هل تحزّر الزّمخشرى من سلطان المائلة فأقام خطاباً سلطته مائة من نظامه الداخلي أم إنه اكتفى بإبطال سلطان وحلق سلطان بدلاً له وعرضاً عنه، وبالتالي فإنه لم يتجاوز في دعواه ملك، الحبل الاستراتيجيّة والألاعيب العقليّة التي تصنع العوالم ونهدم الأكوان داخل محيط اللّغة وفي إطار عالم الكلام أم إنه استطاع أن يحوّل تلك الإمكانيات التأويليّة إلى حقائق تحفيزيّة ثبتت وقائع واستقامت أدلّة، أم يبقى كلّ ذلك، حسّاً تأويليّاً يستلّه المؤؤل من حيرته ويرمي به في خضمّ الحيرة الجصاعية لتتفاسم معه النفس حتى لا ينفرد بالينم الملقق ولا يقصر على ذاته التي الأبدني ما دامت حقيقة تعياب، قائمة وإمكان الخرس موجوداً.

4 - استراتيجيات الرّدّ والمدافعة

إنّ السّمعيل بهذه الاستراتيجيات، إنّما هو الجمهور المتقبل الخطاب المرسل الذي ألقاه الزّمخشرى. مؤؤل نظرياً له بعلم الكلام صلات وبالفرة التاجيّة العقلية ملاقات جعلت رأسهم الأزل ومثلهم الأوجد.

وجمهور الزّمخشرى كما سبق الإلصاق إلى ذلك، جمهور مرّغب له الخاصّ وبه العام وهذا الأمر يكاد أن يكون قاسماً مشتركاً بين كلّ المفسّرين الذين يترجمون خطاباتهم وجهة ثانية الحرمي مزدوجة الإنجاء.

فالمفسّر/ المؤؤل يحاطب ومرنه التي تتاصر مزاعمه وتعضد موافقه كما يخاطب المناولين المخالفين من الفرق الأخرى التي تنازعه الرأى وتخالقه المذهب وهذا ما نقصده بمفهوم الجمهور المرّغب الذي يستقبل الخطاب ويتلقّى العقائد.

ولما كان الاعتبار على نمط ما عرضناه، فإنّ الزّمخشرى، يروم إثبات حدوده التأويليّة إنّهائياً يبطّل ما سطره دعاة الفرق الأخرى التي اعترض عليها وتعالّت معها فأعزلوها لم تتصل بجمهور المعنى القرآني، بل بقيت على مشارفه وهو ما دفعه إلى تقوية ذلك نظام برهاني استعار من العقل صرامته ومن استنطق دقّه وفوّته، لذلك كثرت في حطامه مضحات المراتمة والترحيج من الوقائع التأويليّة التي آمنه بها الأرباب التفسيرية السابق، باعتباره قاعدة ينسج عليها الزّمخشرى. محدثه التأويلي يعرض على أساسها نحوه المعموري. وهو ما يحتم نظرياً، أن تكون آلة الرّدّ على ملك المراعص، آلة ذات ثراء ووسيلة ذات قوة حتى تحقّق سجاعتها في تبديل عقائد

لجمهور المقدود عقله والموجه ذوقه وفق تعاليم المؤسسة الشّيعيّة، مؤسسة الأمر والنهي في الثقافة الإسلاميّة. فالمرخشي إذ يردّ، يدافع عن منظومة بدأت تستنزّ نزاعها وتلتزم مكوّناتها بمعي المنظومة الكلاميّة التي صمّمت للإنسان صوره لي يكنّ له، إذ أوكلت له العمل وعلّقت به الإرادة.

إنّ استراتيجيا الرّدّ والمدافعة، تسمح الخطاب طاقة حجاجيّة تثبت وبما لها فوائده وترسخ مضامينه في كيانات الجمهور الذي بدأت تتحلّق هبائه وتسرّي ملاحه من حلال فعل الخطاب فيه، إذ يتمثّل فعل الخطاب في إشاع دائرة النظر العقليّ إشاع اجتناب وتنتشار وذلك من خلال التثام جماعته وسبادة أفكاره.

فالفكر الاعتزاليّ، غداً كراً ذا نفوذ على تصوّرات المسلمين بعدما كان د طمون واعتراضات وهذا الأمر ما كان ليحصل لولا استراتيجيات الرّدّ والمدافعة التي زينت للجمهور هذا الحدث، يقله ويرتصيه ويؤمّر بتعاليمه يروّجها ويكاليق بها وهو ما جعل المتنّ التفسيرية فضاءات ممثّلة، يشطّ داخلها الاستدلال يثوي في محيطها البرهان ويصير التنازع الفكريّ الساجد عن تخالف المناحي الفكرية والمبادئ الثنويّة، علامة على حركة الفكر الإسلاميّ ونحوّل هيبته من زمان إلى زمان ومن طور إلى طور.

3 - الاستراتيجيات الخطابية/ استراتيجيات النصوير والتثمين

لقد أجمع علماء الخطاب على أنّ لكلّ حدث لعوني، أثراً وعملاً. ولما كانت نسبة الخطاب الجنبانيّ إلى الأحداث الثنويّة حارية حاصلة، وإنّ له أثراً وفي داخله أهلاً ننجم عن التفاعل بين الشّحانج والمحجوج باعتبارهما طرفين رئيسيين في دورة الخطاب القائمة على ضرب من الحوارية التلقظية والمفاتيّة التداولية التي بنجرّ عنها التواطؤ وينبثق منها التوافق بين الكيانات المتحدارين والطرفين المتحدارين وهو ما يستع عنه رموح المصنوع الخطاب في كيان الجمهور المتقبل وثبات الأفضية والحقائق المستدلّ عليها استدالات صمّ قوّه وتقيم نفاعتها.

وحقن تشكّر تلك العايات وتجوّر تلك المآلات، مؤنّ الشّحانج يلجأ إلى من من الاستراتيجيات وجس من التسياسات، اصطلمع عليه بعض علماء المعص

«الاستراتيجيات الخطابية/ استراتيجيات التصوير والتشثيل»⁽²⁸³⁾ وهو سطبي في الخطب طاقة استعارية فيها التصوير والتشثيل والتشويه والمبالغة والإعراء والمبالغة، حتى نشذ الذات المتفصلة إلى وقع الخطب على مسامعها فتقع وسرط في عالمه دون مداولة أو محادلة، وذلك تعدد تلك الأساليب وسائل/ لأن يتمكن بها الخطب ويركز في كيانات السامعين، يعملون بأوامره ويتهمون بواجبه.

ولعن هذا الحاصل هو الذي جعل علماء الحجاج يزنون بوجود طائفت/ آثار حجاجية تحتوي عليها الأساليب البلاغية التي هي في الأصل ذات نية تصويرية ينسج فيها الخيال وتعلو داخلها طاقة التشثيل ولكن فيها، إضافة إلى ذلك، أبعاداً استدلالية تقوّي في الخطب نظام البرهنة كما نورد حركة الاستدلال التي نعدّ آلة للحجاج في إقناع الجمهور بمحاولات فكره ومفاهيم عقله.

وقد صرح الزمخشري، في خطبة كتابه بأنه الثالوثية التي يعود أصلها إلى دائرة علم البلاغة وخاصة علمي المعاني والبيان، باعتبارهما العلمين الموصليين، - حسب عيونه النظرية وحدوده التصورية - إلى كوامن اللفظ القرآني وأسرار الحرف الرباني. وهذا الاختيار الذي ترجم من خلاله الزمخشري، سلوكه الثالوثية، يدل على ما نعروغ هذا العلم من أدوار في تحقيق الثفر الإقناعي الذي عهد الزمخشري، عرّمه على إصابته ووجه نواياه نحو إدراكه.

وقد ذهب من اعنى بحجاجية البلاغة (علم البيان - علم المعاني - علم البديع) إلى التساؤل عن حقيقة العلاقة بين الأبعاد الحجاجية والأساليب البلاغية وتوصل إلى حصص مفاده أن في الحجاج بلاغة وفي البلاغة حجاجاً، وهو ما يحمل العلاقة بين الخطابين، علاقة اتصالية قائمة على التفاعل والتجاذل.

وهذا الأمر قضى بتوظيف الأساليب البلاغية توظيفاً يقوّي في الخطب، تحلب الإقناع حتى يثبت ويترسخ، يتمكن ويتوكلن. وقد عهد الزمخشري وهو منتج جمهوره نصيحة أوله النظري وصرامة تفسيره العقلي، إلى جملة من الوسائل البلاغية التي لا يكاد مقام من مقامات تأويل سورة القرة يخلو منها أو يعزل عنها

وفد سبق أن عرّضنا في سياق غير هذا، بعض التراكيب الذائرة على الاستهتام وانتعجت وما تنصّته من طاقات إقناعية تجعل الجمهور يحسّر في الحطاب ويؤمر بصدقته ما يعرض على سمعه وما يسط على عقله وهي طرقت تشذ الخطاب وتؤازره حتى لا يتركه التثبه ولا بصيص الصياغ، نظراً إلى حسن المحتاج إلى إيصال أفكاره إيصالاً يصح لها في كيانات الجمهور صاغر وفي عقول المتقبلين مواقع.

إن استنفاد الأساليب البلاغية والوسائل الخطابية، عمل يصمن تحلو الإقناعية باعتبارها غاية المحتاج الأولى ومآله الأواحد من كلّ خطاب يرسله وادخول كلّ مقام يؤمنه وهو ما جعل الثغاب ممكناً، لا بل محتملاً بين الحجاج والخطابة، لأنّ بينهما اشتراكاً قوياً الأواصر ووجد العلائق، فكلاهما مقامان وكلاهما إقناعي. وقد مكّن اختيار المسلك البلاغي في أوّل المفاصل القرآنية والتبشير بالعبود والنظرية، الرّمخشري من جملة من العنصر التأويلية التي وسّعت دائرة الحيفا ودرعت عنها الضيق، إذ فتحتها على مبدأ الإمكاد التأويلي الذي يجري أن يكون المعنى القرآني، حفاً وجوه وما القوس بالمجاز معبراً للظفر بجواهر الألفاظ، إلا دليل على مقاصد الرّمخشري المتجهة صوب استبدال الاعتقاد الأثري باعتقاد نظري يرى المعنى كثرة والعلامة وفرة والزمر انعتاقاً.

وهكذا ينشأ عن استدعاء أساليب البلاغة ومقامات الخطابة، سرغ من التأثير وضرب من التعبير نصير بمقتضاء كيانات الجمهور المنفل، طوع ما تحدته تلك الأساليب ووهن ما تتركه تلك البكرات، من أمارات يترجمها الانتعاج مآلاً والدعة استجابة.

فكأنّ العمل التفسيري والحدث التأويلي، آيلان في الأخير إلى تحنق نادر المؤؤل/المحتاج من خلال الأعمال اللعوية التي تحدثها طاقات الأنطاط في دوا المتقبلين يقتنعون أو يرفضون، حسب حكمة التصريف ودقة التلطيظ التي يتوخا الحطيب/المحتاج أو المفسر/المؤؤل في بناء ملموطة وتشيد كونه اللعوي، لأنّ كانت شروط جماعة الحطاب، شديدة الوصل، لدى علماء الحجاج، بدقة العرص وحسن البسط، حتى يكون الفعل كاملاً والانفعال أكمل، فتتحق العابة وتحصل الثروة.

خواتم الفصل الثاني

لقد آل بنا تحليل خطاب الرّمخشري التأويلي، باعتباره خطاباً حجاجياً إلى جملة من النتائج نجملها في المحاور التالية:

1. احتجاج آلية تضمن الاقتناع وتجييز التّبيين

لقد صرّف الرّمخشري، الإمكانيات الجنباحية منطلقات وأطراً ونقّبت واستراتيجيات تصرفاً جعلها أشكالاً مجردة تشغلها الدور التأويلية العقلية التي أُرِدَ نزول التّمثيل عليها من خلال ممارسة العمل التأويلي باعتباره متقدماً موصلاً إلى إبراز الحقيقة المضخنة في النصّ القرآني. وهذه الغاية فُتت ضرورة بتطويع كليات المتقبلين تطويعاً يجعلهم يعدلون عمّا ورثوه من تصوّرات آلت إليهم من ذوي السلطان والإمرة بحسب أهل الحلّ والعقد أو جماعة السلف والأثر. لذلك كدّد أدبنا من خطاب الرّمخشري التأويلي، الاحتجاج بالرّواية المعنّصة، التي تمثل بالنسبة إلى التّصوّرات الاعترالية، حجاجاً يفصل المؤوّل عن الحقيقة المضادة والجليل المحقق الذي ينصّنه النصّ باعتباره تشكيلاً لغوياً يمثل أثراً من آثار الحقيقة الإلهية المعجّزة في التّدبير الغائب.

فالحجاج من جهة كونه آليّة يقتضيهما نمط الرّهان العقلي على الأتصية والعقائقي، يمكن من إنشاء كُسموس الحقيقة الاعترالية القائمة على التّدليل والرّهان لا على النقل والإيمان. التّقل عن الأسلاف والإيمان بالأحلاف من جهة كونهما حائظين عهد الأوّلين حاملين صدق المؤمنين.

وبذلك يكون الحجاج، عملاً عقلياً يتوسّل بالأتصية المطلقة والراهبريّة شكلية حتّى نحصل طاعة الجمهور ويقوى العمل في المفعول. ومن ثمة يؤسّر نزول العقلي إمكانيات تأويلية تتوافق وأصول الاعتقاد الذي يدير مقولاته ويستند

إلى شئونه، مما يجعل الجمع المستخدمة في مسارات البرهنة والاستدلال، أيسر حلالة المطلقات، متناظرة مع المآلات.

2 - لعدم التأويلي وقانونا الإرادة والتعقيل/علامح الفرد الجديد

إن العمل التأويلي الذي سلكه الرمحيشري وانتصر لحيثانيه بجمع مر الجمع، حكمها التزوع وطى عليها التعدد، دائر على حقيقتين الشير

• الإرادة البشرية

تختزل حقيقة كون الإنسان، ذاتاً مريدة، موقفاً فلسفياً من الذات المعاصرة في الكون، أهي محض إلهية أم هي محض بشرية أم هي داعلية مشتركة بين الله ومورثه.

وهذا التصور الذي جنى منه الفائلون بالإرادة البشرية، الطعون والنقد باعتبار ذلك، في نظر المناولين من أصحاب الاعتدال الأثري، سلباً لإرادة المطلقة. وهذا الطعن ينتقص وغايات أهل الاعتزال تُدين بهدمون إلى أهي شبيها الله للبشر وتأكيد وحدانيته المطلقة وتفرد الكمال⁽²⁶⁴⁾. مع علن بالتصورات الفرية من ردود نعم، قامت في جعلتها على ضرب من العنف التأويلي المتضاد بعزت إيديولوجية تقاوم المحدث وتعدم الجديد، يذل على أن لهذا الصراع بين القديم والمحدث في الثقافة العربية الإسلامية، تاريخاً لا ينصر على الحفل الفهمي. فحسب، بل يترك من الحقوق التي ينشط فيها العقل البشري ويحرك في مجبه الفعل الإنساني.

وهذا الأمر عائد إلى طابع الثقافة الحاكمة من جهة كونها ثقافة تحضن حقانها بالسلط الفاعلة والأفكار الثاقفة والمعائند الوحيية، حتى لا يكثر الضفاء ولا يخذش الجوهر. فكان القول بالإرادة الإنسانية تستردده لحرية مفقودة لغرتها إلفاً الأقوياء وكملت صوتها إمرة الانقياء وهو ما حمل بعض اندارسين بحبرون في حنيتات السمعة باعتبارهم فرقة نشأت في الانتشاق وحدثت من الخروج⁽²⁶⁵⁾. وراء النشأة تلك، دواعي سياسة واجتماعية وفلسفية وأطرولوجية، يحركها اشعة

(264) أبو زيد (مصر حاند)، الاتحاد العقلي في التفسير، (مرجع سان)، ص 245

باعتقاده وحسن تأسيس مملكة العقل باعتباره «مجموعة من العلوم الضرورية التي يخلقها الله في المكلف وهي علوم لا يتفك عنها الإنسان ولا يشك في متعلقها وهذه العلوم الضرورية هي الأساس الذي يستطيع الإنسان به الوصول إلى المعرفة وذلك عن طريق النظر في الأدلة»⁽²⁶⁵⁾.

وهكذا تصبح الإرادة البشرية، مقولة مجردة وأصلاً من أصول الفكر الإنساني الذي يرس خطابه على مراجعة الموروث انتقائي الأثري واستبداله بحدث تأويلي يمثل بذور المؤول ويترجم فوق المستند.

• تعقيل الذات الإلهية: من «الإرادة المطلقة إلى الإرادة المقيدة»

لقد تحول الله في نظام أهل الاعتزال الفكري والتأويلي، إلى ذات يستدل على قدرتها بالعقل، وهذا التحول عكسه الإجراءات التأويلية التي صرنا نرصد في تفسيره سورة البقرة باعتبارها دليلاً محدثاً وتجلياً مجسداً، لقوة ذات الإلهية التي حلت في الكلمة وتوطئت في الحرف وهذا التصور هو الذي نصر بجعل المداخل اللغوية، عتبات ضرورية لتجلية الغيب المخيا والغفر بالسر المكتوم ومن ثمة كان الإنسان العاقل باعتباره هو الأمر، محدثاً من محدثات الذات الإلهية، مرشحاً لإسقاط علامات الكون والتفكير في أسباب حدوثها وحيث وجودها وهو ما أكسبه الإرادة وعلق به الفعل، باعتبارهما مفتحين من مقننات الاستعلاف وتأمين من نواحي الثوريت.

وهذا الأمر جعل الإرادة الإلهية إرادة «مقيدة» ينعدي تمامها إلى الإرادة البشرية تعاضداً وتكشفاً، فكان الاعتراف بإرادة الله المطلقة لا يعدو أن يكون سوى سياسة خطابية تفسر للحطاب النوازل وللافتكار المحدث التقاف والزواج وهذا كله متصل بما يقتضيه مبدأ تأسيس المملكة العقلية، الفاتحة على حاكمية الإرادة البشرية من جهة كونها إرادة تفري الإرادة الإلهية، إذ تعقلها وتبرهن على جودها برهنة نظرية لا برهنة أثرية.

إن تعقيل الذات الإلهية، يتضمن مقصداً حجاجياً مداره على تحلص تلك الذات من شبهات التجسيم ومازق التوهيم الأسطوري التي نزع عن البشر الإرادة،

يوهم جمعة الإله وصون مملكة الرب وهو ما يشر ميلاد إنسان جديد يطر من الألف
المحدثة، نظر العريد الفاعل، ليستدل بها على قدرات الله باعتبارها قدرات تستدعي
زيادة الإنسان لتري قوتها في خلقها وجبروتها في محدثتها، وكأن تمامها من سم
الاعتراف بإرادة الإنسان الذي عده الله وريته الشرعي وحامل رسائله وموحياته،
ينرجم كمالاتها ويرتق فجواتها حتى يخلص فعله ويلتئم دوره، إن الإرادة البشرية
قصت بتعقيل الذات الإلهية وتعقيل الذات الإلهية قصى باعتبار الحقيقة قيساً لله
البيان البرهاني والاستدلال العقلي يقزيان وجودها وبرهان هياتها وصورها.

إن مشروع أهل الاعتزال، مشروع ي طرح من القضايا الفلسفية ما دق ولطف
ومن الشواغل المعرفية ما أحاطت به الشبهة وتنزل في دوائر المنع والتحرير،
لذلك كثر حول تأويلاتهم اللفظ وتولد من آرائهم الجدل، وهذا دليل على أن
تعقيل الحقائق الإلهية، مطلب دونه محاذير وموانع لاختصاص الحقائق بـه،
ولانحصار التمثيل على الأصفياء، وهذا ما أحدث التنازع بين الفرق الإسلامية
نوعدت مشاغلهم واختلعت طرائق برهانهم، لذلك لم نلاحظ فرقا كبيرا بين
أصحاب الأثر وأصحاب النظر في المنطلفات التي جوزت الحجاج ولا في الأثر
التي حفت البراهين وكاد الفرق يقصر على مصابير الحجج/ البراهين ويحصر في
إحصارات القول واستراتيجيات الخطاب، باعتبارها تمثيلات على الحقائق الثابتة
التي يضمها الكلام ولا تصرح بها حوامله.

وبين هذا الأمر، نرجو إثباته والبت في ما يقتضيه، إلى حين تمام دور
الاختبار التي ينزل في محيطها مبحث الحجاج في ساذج ممثلة من تفسير سورة
البقرة باعتباره مدخلا لاستحصاء النسق الجامع الذي كان ينظم أفكار المؤولين،
يعينون الحقائق ويرسمون المسالك الاعتقادية التي تصير الحقيقة حاصلاً ذا وجوه
وجساعاً ذات هينات، يتوخد في دائرته الطلب ويختلف في مبعثه المسلك والأمر،
وهو ما سقيم عليه الدليل والبرهان في العصل الثالث الذي سحله دائراً عن
الحجاج في مجرى الإشارة والعصر، لقف على تعدد وجوه الحقيقة التي شعث
نرحالاً من محل إلى محل ومن موطن إلى موطن، فلم تلتئم أسماؤها وب
مطلباً مبتاميرقياً يتنازع عليه دعة الضون وتتصارع على امتلاكه أصحاب الأمر،
وتسلطان، يتداولون أسواق ويتشاعلون الأماكن وذلك حسب المعقنيات واسد
إلى الموشحات التي تعبر الإمرة وتحدث المنطوة.

الفصل الثالث

الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل في مجرى الإشارة والبصر (ابن عربي)

ملفظة

إن الخلفية النظرية التي نهدي تصوراتنا في كتابنا هذا «الحجاج في نماذج
سطة من تفسير سورة البقرة»، خلفية متأصلة على مبدأ استحصال الأساق الجامعة
التي كانت تحكم الثقافة العربية الإسلامية في عصورها الأولى.

ولقد سبق أن اشغلنا بمجريين تفسيريين، هما المجري الأثري مثلاً في ابن
حرير الطبري والمجري النصري مثلاً في الزمخشري، وهذا الانشغال آل بنا إلى
نحية سطير جخاجيب. سط أقام برهانه على الزوابة باعتباره السلطة الأسرة،
وسط توسل، وهو يستند على الأقضية والحقائق، بالعقل باعتباره كفاءة نظرية
تتكون المؤول من تجاوز مضايق المعنى الموشوم في النص، إلى فتحات الممكر
والمحتمل، وبذلك بدا لنا وجهان من وجوه إدراك الحقيقة في الثقافة العربية
الإسلامية وطريقان من طرائق البرهنة على أصولها والاستدلال على ثوابتها.

ولكن غاية الظن بالانساق، قضت ضرورة أن نضيف إلى السطين الحجاجيين
تساقيس اللذين أمردهما المجرهان الأثري والنظري، نمطاً جخاجياً ومجري
تفسيرياً، أجمع الذارسون قدامى ومحدثين، عرباً وأعاجم على فراءة جس
واسلاف نمطه واحتصاص ملاحظته، معني التأويل الإشاري الصوفي⁽¹⁾، حتى يكتل

(1) كذا من الدراسات المكتوبة باللسان العربي والأممي جمع على أن الفكر الإنساني
الصوفي، مكر متفرد الجس حاسس اللمعة، وللمعروف على نواحي هذا المعيار.

راجع المؤلفات التالية :

- ابن عمار (توميز)، دراسات في الزهد والتصوف، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1981.
- ابن عمار (توميز)، التصوف الإسلامي إلى القرن السادس الهجري، م.ق.ب، ط1/1998.
- أبو ريثان (محمد علي)، أصول الفلسفة الإشراقية، بيروت، دار الفلقة العرب، ط1/1969.
- البدوي (عبد الهادي)، بين التصوف والحياء، مكتبة دار الفتح، دمشق، ط1/1383 هـ.
- بيسوني (إبراهيم)، نشأة التصوف الإسلامي، دار المعارف بمصر، كورسيز شير، (د.ت.).
- البهلي (محمد)، الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي، نشر وتوزيع مكتبة الشجع والنشر، تونس، 1965.
- الشحراني (أسعد)، التصوف منشؤه ومصطلحاته، دار التنوير، ط1/1993.
- عبد الحميد فلاح (عرفان)، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجبل، بيروت، ط1/1993.
- عيني (أبو العلا)، التصوف، الثروة الزوجية في الإسلام، الإسكندرية، 1963.
- الوكيل (عبد الزحمان)، هذه هي الصوفية، مطبعة السنن لمحمدية، مصر، ط1/1375 هـ.
- عبد الحق (متصم)، الكتابة والتجربة الصوفية، (نموذج محبي الذين بن هري)، منشورات عكاظ، الرباط، ط1/1988.
- مفتاح (عبد الهادي)، المفاتيح الوجودية والفرقية لكتاب نصوص الحكم لابن هري، دار البراق، بيروت، 2004.
- بلقاسم (خالد)، الكتابة والتصوف عند ابن هري، دار سيمال للنشر والتوزيع، س.ا. البيضاء، المغرب، ط1/2004.
- Asanvi (G.C.) et Gardet (Louis), *Mystique Musulmane, aspects et tendances, expériences et techniques*, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 3ème édition, 1978.
- Beude (Joseph), *La Mystique*, Cerf, Paris, 1990.
- Corbin (H.), *Face de Dieu, Face de l'homme, Herméneutique et Soufisme*, Flammarion, Paris, 1983.
- Laga (Martin), *Qu'est ce que le soufisme?* (titre original: what is Sufism? George Allen et Unwin Ltd. Londres, 1975), Seuil 1977 (pour la traduction française).
- Masségnon (Louis), *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays de l'Islam*, Paris, 1929.
- Meyerson (Evaude Vitray), *Anthologie du soufisme*, Islam Sindbad, Paris, 1978.
- Schimmel (Anne-Marie), *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Cerf, Paris, 1996.

بحر السبق الجامع الذي نوي إدراك مراتبه والاتصال بسعوته التي انما بها من غيره، حتى بدأ لوماً في التأويل مجرداً وطريقة في تحلية حقائق العلامات الماثلة في نحن والكون، خاصة.

وقد انسم هذا الإرث الصوفي الإشاري بعزارة التأليف وكثافة التصنيف⁽²⁾، بدأ شأ حدوساً وتغاريق إلى أن استقرَ مُدُونَات وتوالي⁽³⁾، أوكل أنطابها فيها، للقلب البيان والتطرق، بحقائق تاهت حتى انعدمت وفاصت عن كل علامة، منا حدا بأصحاب هذا النمط التأويلي، إلى اشتقاق مسالك في التهم مقابلة لما خطه الشن وعبدته الأعراف، نظراً إلى ما لحظه أولئك من قصور آلات الفكر في تجلية الغيب المخي وإتقان «لغة الله» التي هي لغة في أنظارهم لا يُرتب تحوها على الزم انظاهر، بل يُرتب على الوشم الغائر في عمق اللفظ القرآني بما هو علامة محدثة دالة على جبروت الأزل وسلطان الأجل بسوس ملكه ويوجه أكوته، ليشذ سلطانه ويقوى عضوانه⁽⁴⁾.

وهذا الأمر هو الذي جعل الأنطاب والمريدبن، يتزاحمون على المسالك المزدنية إلى دائرة المحصورة الإلهية باعتبارها دائرة الحق والصفاء، إن أنصل بها لصفوي كاشف السر وغنم اليقين⁽⁵⁾.

(2) عن غرارة الإرث الصوفي الإشاري في الحضارة العربية الإسلامية، راجع المؤلفات شقة.

(3) عن نشأة الطائفة الصوفية في البيئة الثقافية العربية الإسلامية وما يشعل به من فضاء مظهرية ومعربة وتاريخية، راجع تشيلاً لا حصراً المرجع التالي:

- عبد الحميد طناح (عردان)، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، (مرجع سابق).
- Aarabi (G.-C.) et Gardet (Louis), *Mystique musulmane, aspects et tendances, expériences et techniques*, op. cit.

(4) نسباً لهذا التصور وغيره، راجع من بيئة التشييل، الحكم (سعاد)، ابن عربي ومولد لثة علمه، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1/ 1981 وكذلت امر عمر توفيق، دراسات في الزهد والتصوف، (مرجع سابق).

(5) لقد ورد ضمن معجم المصطلحات الصوفية، تأليف الشيخ الدكتور أحمد مؤاد أبي حرام ومراجعة الدكتور جورج شكري عبد المسيح، مكتبة لبنان ناشرون، ط1/ 1993، أن الحصرة الإلهية، حصرات جورج شكري عبد المسيح، مكتبة لبنان ناشرون، ط1/ 1993، أن الحصرة الإلهية، حصرات خمس «الحصرات الخمس الإلهية» حصرة الحب المطلق وعالمها عالم الأبعاد الثلاثة في الحصرة العلمية، وهي مبايلتها حصرة الشهادة المطلق وعالمها عالم المثلث، وحصرة الحب النضاف وهي تنقسم إلى ما يكون أقرب من الحب المطلق.

ولكن الظاهر في تاريخ التصوف الإسلامي، لظافر بمرعي النير

• التصوف النظري، وينأس على «مباحث نظرية وتماليم فلسفية»^(٦)

• التصوف المبني/الإشاري، «وهو تأويل آيات القرآن الكريم على حلال ما يظهر منها بمقتضى إشارات حتمية تظهر لأرباب السلوك، ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المصادفة»^(٧).

وقد بسط الذهبي، بعد أن عرّف المنزعين المشتهرين في عالم التأويل الصوفي وحكم واستحكم، وفق رؤية ترى العالم بعين واحدة هي عين الشريعة قننتها مؤسسات الاعتقاد السني «الأرثوذكسي»، لذلك له نلاحظ في أحكامه التي أتممت بحجابه الموضوعية، أي اختلاف عن مواقف القدماء من العقيدة والمنسبين، من أهل التصوف ومذاهبهم، مواطن الفرق بين المنحيين التأويليين التأويل الصوفي النظري والتأويل الصوفي الفيضي/الإشاري، فتلأ:

«وعلى هذا، فالفرق بين التفسير الصوفي الإشاري والتفسير الصوفي النظري من وجهين، أولاً: أن التفسير الصوفي النظري ينسب عن مقدمات علمية تنطبع في ذهن الصوفي أولاً ثم ينزل القرآن عليها بعد ذلك، أمّا التفسير الإشاري، فلا يرتكز على مقدمات علمية، بل يرتكز على رباشة روحية بأحد بها الصوفي نفسه، حتى يصل إلى درجة تنكشف له فيها من سجد العبادات، هذه الإشارات القدسية ونهله على قلبه من سجد الغيب ما تحمله الآيات من المعارف السجانية، ثانياً، أن التفسير الصوفي النظري، يرى صاحبه أنه كل ما تحتمله الآية من

• وعالمه عالم الأرواح الجبروتية والممكنة أمسي عالم المفقود والغيوب المحفوظات
يكون أقرب من الشهادة السطحية وعالمها عالم الإنسان الدائم بجميع أحواله وديونه
لعالم الملك مظهر عالم الممكنات وهو عالم التمتع المطلق وهو مظهر عالم الحروب في
عالم المحزول وهو مظهر عالم الأعداء المشتت وهو مظهر الأمس، الإلهية، والحدس
الواحدة وهي مظهر الحضرة الأبدية (معل عن المدحاني، كتاب القصرعات، ص ٢٤)
تحقيق موعود، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٧٨) تحت كل حضرة من الحضرات (بها
الحسن بعلمه من ينسب ويصنع، لذلك كان شوق نريد إلى عالم الحضرة (بها
شوق لعالم الإقادة الممكنة التي تنص له سكر العرس وحلود الروح

(٦) الدعوى (محمد حسين)، القصر والقصور، (مراجع سابق)، ج ٣، ص ٥.

(٧) ص ١٥.

معاني، وليس وراءه معنى آخر يمكن أن تحمل الآية عليه وهذا بحسب طاقته
فأما التفسير الإشاري، فلا يرى الصوفي أنه كل ما يراد من الآية، بل يرى
فيها معنى آخر تحتمله الآية ويراد منها أولاً وقبل كل شيء، ذلك هو المعنى
الذي يساق إليه الذهن دون غيره⁽⁸⁾.

لما كانت العناية من استدعاء المجري الإشادي البصري في أوائل القرن، معقودة على إتمام القواعد الحجاجية التي كانت تحكم الفكر النصارى العربى الإسلامى، من عهد الطبري إلى زمان ابن عربى، وهي قواعد مفعلة بالناسخ والتفريغ والأصول الاعتقادية والإضمادات الاستراتيجية التي كانت ترمى الحطاب بتدوير الموضوع على سرور القرآن وآية.

وإتمام القواعد المستحكمة في خطابات المفسرين، أمر ينبغي من إتمام
 دمج الحقيقة الدينية التي قدّر المنشغلون بها، وجودها في محيط النص القرآني
 باعتباره صولاً إليها وصدى رناناً، فخرج هيئة من سرّ خط في النوح المحفوظ
 وأورد في أم الكتاب.

واختبارنا في فضلي الرئاسة السابقين، التمثيل على المنهج في نماذج مقنة من نصير سورة البقرة، بدرؤوس والروايات الذين حدث حوهم إجماع التمثيل المنهجي، بجعلنا نتابع التماسك نفسه ونحاري المملك عينه، في الاختلاف والاختلاف، حتى يتوحد المنوال وينتظم المنهج الذي يرفع تصورات ويؤيد نظريات، لذلك سنمثل على المجري الإشاري التجريبي، براءه من رواه وعلم من ملامه، نعني محيي الذين بن عربى الأندلسي^(٩) الذي ألت إليه أفعال الإرت

U
فصل

١٩
 مع صفته من علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله النخعي من ولد هبة بن جندب
 بن عدي بن حاتم من قبيلة خزاعة. شهد معركة واقفوق المغيرة في جوفته واصلها
 بكرى أما بكرى وملكته محبة بنديين يعرفون بنخعيين ومن عرقه أشعأ لشون بكرى
 بن وبيد القاسمي أبي بكر بن النخعي. ولد في يوم الاثنين السابع عشر من رمضان
 عشرين وسنتين هجرية الموافق 28 يونيو سنة 1366 وعاش وحسن وتبين ميلاده في
 طيبة مرتبة بالأندلس () وتوفي في دمشق في 28 ربيع الثاني في سنة 1386 له شعر
 16 مائة سنة 1240 م. ١٠ تفسير ابن عريش، صفه وصفه وادعى له الشيخ عبد
 الباقى محمد علي، مشهورات محمد علي بن يعقوب لشرك كتب فيش والصفاء. دبر

الضومى العربى الإسلامى، فحلّت في مجتمعات فكره حلول الزوافد في المصنّف الواحد، فجرد للتصوّف شُموّاً وقواعد وقذف به في محيطات الفيلسوف الأسطولوجي ألدي شغله، وازع انتلّهف على الاتصال باللدن الأول والتوطر في السكن الأليف⁽¹⁰⁾.

* الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1/ 2001، ج1، ص3-7.

وقد لفت نظرت ونحن نبحث للشيخ الأكبر عن ترجمة في كتاب طبقات الأولياء، (مصر سابق)، لسراج الدين أبي حفص عمر بن علي بن أحمد المصري المعروف بابن السكيت. المتوفى سنة 804 هـ، أن صاحب هذا الكتاب يعقل عقلة وآلة عن محبي الذين بن عربي. فلا يترجم له ولا يتخلّد ذكره وفي ذلك دلالة قاطعة على أن فكر الزجل فكر مرجح - نقيب دوائر الاعتقاد ولم تستطع سلطة التشريع وهذا الأمر سمود لبيان أسبابه ونظيد النظر في عوالمه للمعرفة والإيديولوجية في مواضع المقدرة وفي أزمته المصدرة.

وتسريد الوقوف على حياة ابن عربي وما انطبعت به فلسفته من رؤى وتصورات، رجع بلايسوس (أسبن)، ابن عربي حياته وصفه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، وكوّن التصورات، الكويت، 1979.

وتسريد لإدعاء ابن عربي نشأ وترعرع وتطلّعت ربيع مؤلّدت النية:

• Addas (Claude), *Ibn 'ARABI ou la quête du soufre rouge*, G. Lemaire, Paris, 1989.
• وخاضعة الجدول الزمني بـ *Tableau chronologique de la vie d'Ibn 'ARABI*, ص346-362.

• *L'encyclopédie de l'Islam* (Nouvelle édition), Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose S.A. 1975, Tome III (*Ibn 'ARABI*, p. 726-734).

- «المفكّمة» التي عقدها الدكتور محمود مطرجي عن كتب الفتوحات المكلّمة عازمة إلى عصر الشيخ محبي الذين بن عربي وحياته وتطلّعاته وشيوخه ومؤلفاته، طعة دار الفكر لطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1994، ج1، ص3-110.

(10) عن فضائل ابن عربي في الفكر الضومى عاقبة وفي الفكر الضومى الإسلامى حفا تحويلات وفنوح، راجع المؤلفات التالية:

- أبو زيد (عصر حمد)، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محبي الذين بن عربي، المركز الثقافي العربي، ط4/ 1998.

- توريد (عصر حمد)، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، ط2/ 2004.

- أبو القوام (عبد الوهاب بن أحمد بن علي التلمساني، المعروف بالشعراني)، فكيف الآخر في بيل علوم الشيخ الأكبر، منشورات محمد علي بصوص، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1/ 1998.

- سرور (عبد الله)، محبي الذين بن عربي، القاهرة، مكتبة الحضارة، (دث).

- شعرا (محمود محمود)، الشيخ الأكبر محبي الذين بن عربي، ترجمة حيلة بن كلام، منشور، دار الفكر، 1969.

وهو ما جعل ابن عربي يتم فتح عوالم التصوف التي انفتحت في الطرق والكرامات وقصرت على الهلوسات والوسوسات، فرد القضية إلى أصولها وعلمها المتاعل بمنهجها وهي صامتة في جملتها تختزل أسئلة الكائن الفرد الذي تأتت به إلى الحق واتصلت به باليقين وهو ما جعل الزجر يرجع إلى أصله، مراجعة بدأ فيها هيب الحماسة وظهرت عليها نشوة الاكتشاف⁽¹¹⁾.

فقد جمع في فكره الصوفي بين الغيصة الإشاري والتجريد النظري⁽¹²⁾ وهذا للجمع لم يتم في تاريخ الفكر الصوفي العربي الإسلامي، إلا مع قلّة قليلة وزمرة قليلة، كان رائدها الشيخ الأكبر، اختزل مشاغلها وصاغ تصوراتها في مدونات

• - القادري (إبراهيم بن عبد الله)، مناقب ابن عربي، بيروت، مؤسسة نشر التراث العربي، 1999.

• Addas (Claude), *Ibn 'ARABI ou la quête du souffle rouge*, op. cit.

• Chodkiewicz (Michel), *Les Illuminations de la Mécque (Ibn 'ARABI)*, Albin Michel, 1ère édition, Paris, 1998.

• Gloton (Maunze), *traité de l'amour (Ibn 'ARABI)*, Albin Michel, Paris, 1986.

• Yahia (Osmán), *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'ARABI*, Albin Michel, Paris, 1986.

• Adli (A.E), *The mystical philosophy of Muhyiddin Ibn 'ARABI*, Cambridge, 1999.

(11) لقد ذهب جيل الفلاسفة التي ألعت حول ابن عربي وفكره إلى أنه أعاد ترتيب الشئ المعرفي والتصورات الأنطولوجية التي كانت تحكم الفكر العربي الإسلامي ونسب نظام مركب.

والوقوف على تعاضل هذا المشغل وأبعد تمثيلاً لا حصراً:

- أبو زيد (نصر حامد)، هكذا تكلم ابن عربي، (مراجعة سابق).

- الحكيم (سعاد)، ابن عربي ومولد لغة جديدة، (مراجعة سابق).

- ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، المملكة المغربية، جامعة محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة مدونات ومطاردات رقم 107، شبل محمد الصباحي، ط1/2003.

(12) يقول النعني، مبعاً حقيقه هذا الجمع في تأويلات ابن عربي من بعض الإشاري وتحريره النظري، ويستطيع أن يصر الأستاذ الأكبر محيي الدين بن عربي، شيخ هذه الطريقة في التفسير، إذ أنه أظهر من حيثها ووسع وأكثر أصحاحه معانها للفرق على طريقه التصوف النظري، وإن كان له من التفسير الإشاري ما يجعله في عدل التفسير الإشاري، إن لم يكن شيعته أيضاً، التفسير والمفسرون، (مراجعة سابق)، ج III، ص 6.

تجاوزت الحدّ وأحترقت العدّة، منها ما بقي ومنها ما تلف⁽¹³⁾، حتى عدت الوفرة، العصر، علامة على استحكام تصوّرات ابن عربي، استحكاماً سلباً، مع صاحب نظرة في الوجود تتجاوز الطرائق المعروفة والمصاحي المألوفة، تُفسّر وتنمّذ⁽¹⁴⁾، لذلك أثارت حولها لغط الناقدين وسخط الماوثين⁽¹⁵⁾، لأنها نسب الأساقى وحكت حصون الحقيقة التي احتكرها، زماناً طويلاً، أصحاب الحق والعقد من العقهاء والمتسنيين الذين مثلوا الإسلام الرسمي وتزعموا الاعتقاد المؤسسي⁽¹⁶⁾.

ومن هذا المنطلق، بدأ لنا ابن عربي في سياق مبحثنا هذا، شاهداً صلياً

(13) للوقوف على حقيقة هذا الاعتبار الدائر على كثرة مؤلفات ابن عربي التالية والمعدودة، راجع السرد الذي قدّمه الدكتور محمود مطرجي، حسن مقدّمه كتاب الفتوحات المكية، طبعة دار الفكر والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1/1994، ج1، صص83-110، حيث اعتد، لصناعة، هذا الفهرست مثلاً مختلفة (رسالته كتب الشيخ محيي الدين سنة 699 هـ وهي رسالة مأخوذة عن نسخة أصلية كتبها ابن عربي سنة 632 هـ/ كتب الشيخ والموسوعات الحديث منها واقتدهم ...)، وقد ألفت قائمة الكتب المعدودة ضمن درة تأليف الشيخ الأكبر، على 251 كتاباً.

ونظر في الشياخ نفسه مقدّمه أبي العلا عفيفي على كتاب لصوص الحكم، دار الكتب العربي، بيروت، لبنان، ط1/1980، وقد جاء حديثه عن مؤلفات ابن عربي، صصه الصفحات 5-6-7.

(14) للوقوف على حقيقة هذا الاعتبار راجع:

- أبو زيد (نصر حامد)، هكذا تكلم ابن عربي، (مرجع سابق).
- الحكيم (سماد)، ابن عربي ومولده لغة جديدة، (مرجع سابق).
- مطرجي (محمود)، مقدّمته على كتاب الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، صص110-111.

(15) للوقوف على ودود العمل الناحية عن استحكام الفكر الضروي في البيئة الصوفيّة لمرجبة الإسلامية وأثر ذلك الاستحكام في بناء صور المتصوّفة وتحديد مآل المعارف، راجع التلميذ (محمد حسن)، التفسير والمفسرون، (مرجع سابق)، ج111، صص23-42، وكش ابن عمار (توفيق)، مواقف الفقه من التصوّف في الفكر الإسلامي، حوليات جامعة القروية، عدد 39، ص39، 1995.

(16) للوقوف على حلييات هذا التصوّر، راجع ابن عمار (توفيق)، مواقف العقهاء من الصوف في الفكر الإسلامي، (مرجع سابق)، وكذلك الحكيم (سماد)، ابن عربي ومولده لغة جديدة، (مرجع سابق).

وجود مرب من التنازع بين مذاهب الفكر الإسلامي، إذ قامت حل تصوراته التي
بها في مؤلفاته على مقارعة من أسماهم «علماء الزسوم» من الفقهاء وعلماء
الكلام، فقال فيهم أقوالاً، نفت مزاعمهم وسكنت تصوراتهم⁽¹⁾. وهذا النزاع
باعتباره قانوناً أصلياً في كل عمل حجاجي، وخط المسارات البرهانية والمسالك
الاستدلالية التي تابعتها ابن عربي، لإيصال حقائقه المحدثة المتصلة بالوجود
الإنساني، معاداً وملاً وجعل تلك الحقائق من طبيعة رمزية لا يؤذيها الظاهر ولا
يغولها المجاز، بل معابرها الأدواق ومصادرها الأشواق التي تتجاوز الأسع اللغوية
وتعدي الحدود المنطقية، لأن مصدرها القلب ومأتاها الوجد الذي يصونه المرید،
حتى يتصل باليقين الكلبي والتجيين الرباني الذي حل في ذات الضوئي حلواً

(1) لقد دوى جولدسيهر في مؤلفه مذاهب التفسير الإسلامي، (مجمع سائق)، أصرت الشرح
بن علماء الأسرار وعلماء الزسوم، مستقياً تلك الأصول من كتاب الفتوحات المكية، ج1،
ص278-287 قالاً: «وفي باب جذير بالملاحظة (الباب 54) من أبواب «فتوحات المكية»
بالتأثير ابن عربي علماء الزسوم وهي تسمية أخذها عن الغزالي فيما ينهيه، فهو يشكو من
نزعهم العدائية تجاه الصوفية الباحثين عن الله، وما خلق الله أشق ولا أشد من علمه
الزسوم على أهل الله المختصين بخدمته العارفين به من طريق الوهب الإلهي الذين سمحهم
أسرارهم في حلقه وفهم معاني كتابه وإشارات خطابه فهم لهذه الطائفة مثل العراصة تفرسل
عليهم السلام»، ص247، وحتى نقف على تمام هذا الصراع، نورد كلام ابن عربي في
فتوحاته إذ يقول: «فأعلم أن الله عز وجل لما خلق الخلق، خلق الإنسان أطواراً من
العالم والجاهل ومن المتصنف والمتعبد ومن القاهر ومن المقهور ومن الحاكم ومن المحكوم
ومن المستحكم ومن المتحكم فيه ومن الرئيس والرهووس ومن الأمير والسيود ومن الشفت
والشوق ومن العائد والمحمود، وما خلق الله أشق ولا أشد من علمه الزسوم على أهل
الله المختصين بخدمته العارفين به من طريق الوهب الإلهي الذين سمحهم أسرارهم في حلقه
وفهمهم معاني كتابه وإشارات خطابه فهم لهذه الطائفة مثل العراصة تفرسل
عليهم السلام... ولو كان علماء الزسوم يصنفون، لاعتبروا في مفرسهم، إذ خروا في الآفة
بالبر الطاهرة التي سلموها فيما بينهم يبرون أنهم يعاصرون في ذلك وعلم حصص على
حصر في الكلام في معنى تلك الآية وغير العاصر فعلى غير العصر بها وكلفه في معنى
واحد، ومع هذا الفصل المشهود فهم فيما بينهم في ذلك يكررون على أمم الله، إذ حاذر
شيء وحسناً يمتص عن إدراكهم ذلك لأنهم يعتقدون فيه أنهم نسوا علمهم، وإن علم لا
يحصل إلا بالقلم الصمد في العرف، وعقدوا فإن أصح ما حصل لهم ذلك فهم لا
يألفون وهو الإعلام للروحاني الرباني...، الفتوحات، (مصدر سائق)، ج1، ص279-280

معدوماً من المحجب متحرراً من الوسائط⁽¹⁸⁾.

هذه التصورات تكشف لنا أن لهذه العرق، هيكلًا حجاجيًا في العداية والرة فريداً، وتصوراً للعالم خاصاً وحيداً، يضاف إلى التصورات السابقة لإسناد التكميل والتعميم، حتى نقدر على رسم أحلى إحداثيات الحارطة التأويلية في الفكر العربي الإسلامي القديم وكنيات تعامل رجالها مع مشغل الحقيقة من جهة كونه. محلل التنازع بين فرق المسلمين، كل يزعم امتلاكها وكل يشوهم احتكار أساليبها⁽¹⁹⁾.

ولكن المصدر الذي سنبني عليه تصوراتنا في هذا الفصل الثالث، لم نجد نسيبه إلى محيي الدين ابن عربي بل صُحِّ انتماءه إلى الفاشاني⁽²⁰⁾ ولكن حتى الطبعات التي وقعت عليها أبصارنا، تنسب هذا المؤلف إلى ابن عربي وتعد بسحيط تصوراته في الكشف ووحدة الوجود.

ومهما يكن لفظ المحققين، فإننا نتوصلون بهذا التفسير من جهة كونه.

(18) راجع هذا الأمر وغيره، ص 361 كتاب أبو زيد (مصر حامد)، فلسفة التأويل، (مرجع سزا) وخاصة الفصل الثالث (أشياء التأويل)، ص 361-413.

(19) للؤلؤ على شواهد هذا التفاضل بين المفسرين المسلمين بالحقيقة ومن يسلطها، راجع خطب التفسير وعلوم التأويل، إذ هي مقدمات يعرض فيها المفسرون/المؤولون مراتب من الحقيقة امتلاكاً واحتكاراً، راجع كذلك، أبو زيد (مصر حامد)، التنصت والتلفظ والحقيقة، (مرجع سابق) وخاصة حديثه الدائر على «الحراك حول اللغة من يسلطها» ص 189-193.

(20) عن حقيقة هذه المصكلة، نعي نسبة تفسير القرآن إلى الفاشاني وليس لأبن عربي، نعم الذهبي (محمد حمير)، التفسير والمفسرون، (مرجع سابق)، ج 111، ص 66-72، حيث خلص بعد التمهيد والطر إلى أن هذا التفسير إسناداً صحت سنده إلى العائاني، وه اختصاص ابن عربي به، إلا لعناية الترويج ولأمر المتخلفين ومهما يكن أمر هذه المصكلة، فإننا نتوصلون بهذه الآثار لا من جهة صدقية سنده، بل من جهة صدقه لتسلطه لتأويله، جمع بين التفسير الضروفي السطري وبين التفسير الضروفي الإشراقي، من ثم التفرعات الحجاجية والتهنات التحقيقية التي كان أصحاب هذه الإشراوات يتأولون بهرموزهم في مقامات المتابعة وفي ميادين المحاجبة، يعنون بها مراعاة الزمان ومنعوتهم من خلالها أقوال العارفين، باعتبارها علامات البينة على تمام المعنى العرشهم من سور، ثم وأب.

علامه على هذا المنحى التأويلي، مع وعيا تلك الاعتراضات التي قد يفعل بها تصور ويطلع بها التخريج⁽²¹⁾، فرعم إجماع المحققين على نسبة هذا التفسير إلى القاشاني فإن الحامل الحقيقي له، إنما هو شيخ الطريقة الأكبر محيي الدين بن عربي، لاضافه بهذا المذهب ولاختصاصه بهذا الاعتبار.

ومهما يكن أمر هذا الاختلاف، فإن ما يعنيا من هذا التفسير، انواراه على علامات انقلايل التطرقي القبيضي وهي علامات استجماعها من مقامها، بعين لنا تمام الفائرة التأويلية العربية الإسلامية والتطفر بوجود الحقيقة التي ترجمت هيئتها، نك القاسير وقالت صوراً منها تلك التأويل⁽²²⁾.

وحنى نحافظ على الخيار المنهائج الذي سلكتنا قواعده في تحليل النظم الجباجية في المصدرين السابقين، نعني جامع البيان والكشاف، فإننا ستابع الطريقة عينها وستوخي المراحل نفسها، في تحليل أنظمة المعاج في تفسير ابن عربي، لتكون البداية بالأطر الجباجية من جهة ما تمدنا به من فتوح، نعلنا نذكر موضوع للجباج المجري إمكانات ووجوهاً داخل خطاب ابن عربي التأويلي

(21) لقد وهي نصر حامد أبو زيد في كتابه فلسفة التأويل، (مراجع سابق) معصية نسبة تفسير القرآن إلى محيي الدين ابن عربي بدل نسبت إلى القاشاني، ماقداً ما سناه سلبيته جولدنيهر في كتابه مفاهيم التفسير الإسلامي، قائلاً: «وترد السلبية في حجب أمرها إلى اعتماد جولدنيهر بصفة أساسية على كتاب التفسير المنسوب لابن عربي وقد ألفت الفراضات أن هذا الكتاب من تأليف القاشاني، رغم التشابهات الكبيرة بين تفسير كثير من الآيات في هذا التفسير وهيئتها في كتب ابن عربي، فابن عربي لم يستعمل مثلاً مصطلح التطبيق الذي أشار إليه جولدنيهر نقلاً عن التفسير الذي اعتمد عليه»، ص 28.

بل أنه هذه الاعتراضات التي يجدها عند محدث حسب الدين وعند نصر حامد أبو زيد، في ترشفا في اعتماد تفسير القرآن المنسوب إلى ابن عربي، على أنه تفسير بكل تشابهاتنا نفس الإشارتي البصري في تفسير القرآن وأوائل سورة وهذا الأعراس الحقيقي نمر أمرا حطرا تعمل به أساقا التحليلية الاستدلالية، بعد ما هو أمر عارض في وجوده كما سفل التروق بين نسق القاشاني التأويلي ونسق ابن عربي الإشارتي (22) معتمد هذا التفسير، من جهة كونه مجري تأويلية به يحصل تمام الدائرة التأويلية في الثقافة العربية الإسلامية كما يحصل به تمام العلم البرهانية الاستدلالية التي يحكم بها سياسات المعاجير، يذاعون عن حقائق البصر العربي ويسعون بحقوقها وبدون الاعتقاد بها

كما تجعل تلك الفئوح، مدرك وظائف الحجاج وأدوار الاستدلال في تحقيق إدراك الجمهور وكسب طاعة المتقبلين، من جهة كونهما مألوفين تفاسر بهما السحنة الحجاجية والتوفيق الاستدلالي والتمكن الرهائي.

وبعد التفتير بالحدود والعيات اللانطة بالتعلل المحجاجي، نحصل إلى دائرة المنطلقات الحجاجية الدائرة أساساً على المقدمات والصدور. أنواعاً واختيارات وطرائق عرض. وهذا المأل ينفذنا إلى ولوج معقد العمل المحجاجي، نمضي عبر التفتيرات الحجاجية عزلاً يوقف على أنماطها ويمدنا بوظائفها في تحقيق الأدوار وتمكين الطاعة، ثم نختم رحلة التصنيف والتعديد، بالحفر في م عمق المقاصد وما انحبس من الخلفيات وذلك في دائرة الاستراتيجيات والسياسات التي ينوي المصالح ترسيخها والبرهنة على سلامة مآناها وسجاعة مجتباها.

إن الحفاظ على هيكل منهجي موحد، يمكننا من اجتباب التفرع على غير مأل وهو ما سيجعل مأل استحصال التماثلات وإدراك التمايزات، بين مناحي التفكير التفسيري العربي الإسلامي الثلاثة باعتبارها مناحي مسئلة ومادج دالة، عنصراً مكن تنظيمه تحت امداخل الأربعة (الأطر - المنطلقات - التفتيرات - الاستراتيجيات) حتى تتجلي صوره وتبدو معاناه واضحة المظهر، دقيقة الهيئة، بنية التمثيل⁽²³⁾.

١ - الأطر الحجاجية/الحد والوظيفة

لقد اتبنى الإرث الصوفي العربي الإسلامي في جملة، على صرب من التلقا وتوع من المضجر، سببه مواقف المؤسسة السنية الأرثوذكسية التي اعتبرت طرات المتصوفة في الدين وقضايا العقيدة وتأويل النص القرآني من الأمور الطارئة التي تلامس دوائر الكفر وتصل بموالم الزندقة والقول في شؤون السماء بما لا عرف يحيز ولا قاعدة تحد⁽²⁴⁾.

(23) إن الحفاظ على هيكل منهجي موحد يطعم المصطلح الثلاثة التي عليها مدار الباب الثاني من باب الاحتشاد والمساهمة بكسب العمل الاستيعام للشكل والبرامق الممهورين والبرامق الكثر. وهي لمعري الشروط التي تعتقد عليها الكتابة النظرية التي برع تعقد معر منها هي كتابا هذا التي مدارها على «المصالح في مباحث مسئلة من تفسر سورة التور»

(24) راجع في ذلك لبر عمر (توبيخ)، موقف الفقهاء من الصوفية في الفكر الإسلامي (مربع سبز).

وهذا الموقف جعل أرباب الطرائق الصوفية، يسود مواقفهم في الردة وشكيت على عصف يوارى عصف المستشرقين. لا مل يتوقف ويربو عليه، نظراً إلى معدوم في صحة تصوراتهم وكمال اعتباراتهم من جهة كونها إلهيات ربية حد في علام العيوب على قلوبهم واصطفاهم ليكونوا تراجمة رموزه المحذرة: كلاً من ميزاً أو أجساماً متعينة⁽²⁵⁾.

وهذا التنازع بين فرقة «أهل الإشارة والبصر» وفرقة «أهل القزيم والظلم»، يلتضي أن يكون المحتاج وهو، في مقام هذا، ابن عربي، مدركاً منصف جهمود، عارفاً بمسالك الكلام. حتى ينسئ له، بعد العمل والكذب، إدراك منزلة صبة الإذعان في خيال مخاطبيه وعاطفة متقبله، ليستصر خطبه وتتمكن رلوه ثم عنفاً «الحماة» إقراضاً من إدراكات الهامش الذي لا حول له ولا قوة على عمل الحقائق ونادية المطلوب الذي ضمنه باسط الكلام في نغمة وفدفة في لوجوه الإنساني ابتلاء وتجربياً⁽²⁶⁾.

وحتى نقف على ما يقتضيه مبحث الأطر الجنبانية من نواحي اصطلاحية وصواب تداولية يتقزم بها مفهوم الجنباج، باعتباره إجراء متعينة في المتن النصي. سبق اشتغالنا بهذا الأمر على ثلاثة مداخل أساسية، منتهى تناصرها الظفر بمنهوم للجنباج جامع يقف على الحد ويعين الوظيفة ويسبي الدور.

أ- الإذعان والطاعة وتحصيل الاقتناع/مخاطبة الخيال والعاطفة أو هبة العقل

لقد بات معروفاً لدينا أن تحصيل الطاعة وإدراك مرتبة الاقتناع، مآلات ومعاصيل، تختلف فيها الآلات وتباين الوسائط باختلاف النسق العقدي الذي يثار تلك المسآلات ويشد تلك المقاصد⁽²⁷⁾، لذلك كان أهل الظاهر من الأثرين،

(25) راجع أصول هذا التصور ص 629 كتاب ابن عربي، «مفتوحات الحكمة» (مصدر سابق)، ج 1، ص 630-629.

(26) راجع في ذلك حسين الذمعي (محمّد)، التفسير والمفسرون، (مرجع سابق)، ج II، ص 73 وما بعدها.

(27) عن علاقة النسق العقدي بالطاعة والتأثير وهيكلة المعاميم والتصورات، راجع مثلاً لا حصراً

- مسود (حمادي)، من تحديثات الخطاب الإسلامي، (مرجع سابق) وخاصة حديث -

محضين إدعان جمهورهم واقتناع سامعيهم بالزواية آلة والسمع طريقة وكان لدى النظر المحرذ والذرية العقلية مدركين تلك المرتبة، محصلين ذلك العلم، بالعلم آلة والتدبر طريقة في الاستحكام إلى صحة المقاصد التأويلية والقضايا الشرعية وكان أهل الإشارة والصر مستندين لبلوغ تلك المرتبة وتحصيل تلك المعرفة، إلى القلب من جهة كونه جماع الحواس الإدراكية ومحيط الملكات البشرية التي أودعها الله سرّ عالمه الأصغر، فجهاه بالاستخلاف وتلمه بالتأويث⁽²⁸⁾. وهذا العرص الذي على تباين ممالك تحصيل طاعة الجمهور وكسب اقتناعه حتى يؤمن بما يقضى أمره كيانه من حقائق ووقائع يقضي بها المقام التأويلي الذي أحدثه المؤول، بكونه مختزل الحقيقة عنده، يستدل على صحته بالحجج والبراهين التي عادة ما تكون متوافقة وخواص المقام وما يحسر داخله من مقتضيات وضرابط تتحكم في سير الخطاب وتوجه نماء حركته وجهة استرساله⁽²⁹⁾، نشئين منه، استناداً إلى شبح

«الذعر على (النس العقدي والنس القوي» عودة إلى مسألة النظم)، ص 31-35.
- الثوري (محدد)، علم الكلام والمنهجية البلاغية عند العرب، كتيبة العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، دار محمد علي الحامي، ص 1/2001، حيث صرح الثوري في مؤلفه هذا علاقة علم الكلام بالمنهجية البلاغية، من جهة كونها سبلير متفاعلين وروشرين للعالم متجادلين، وهذا الأمر يؤكد مدى صحة زعمنا الفاعل على اتساع المقامات وتلوث القضايا بالأنساق العقديّة والزوي المنهجية التي يسطرها المعالج المؤول في مقامات المفاضة أو الشكيت، ينتج بها جمهوره ويوصل من خلالها بدوره.
(28) «القلب: لطيفة وثابتة لهذا القلب الجسماني الضويري الشكل المودع في الجانب الأيسر من الصدر تعلق وتلك اللطيفة هي حبيبة الإنسان وبسببها الحكيم انفس الناطقة وترزق باقائه والنفس الحيوانية مركبة وهي المدرك انعام من الإنسان والمخاطب والسماع، العرجاني، التفسيرات، دار الكتاب المصري/ دار الكتاب اللبناني، ص 6.
وعمد محمد بن عبد الحليم القاضي، ط 1/1990، ص 192.

كما يمكن أن نستهدي لإدراك مكانة القلب في ارتكاز الصوفي هاتذا وفي ذكر ابن عربي حاشية، بالمعرجات للمكنية (مصدر سابق)، ص 1، ص 448 إذ يقول ابن عربي في 44
الثان «وانما القلوب المشبعة، فانه لما كانت حرائر الأرواح الحيوانية تمشيت بالأنس الزحمانية لمساته...»، وكذلك بالإسراء إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج، تعبر وشرح سعاد الحكيم، دمدرة للطباعة وإشراف، ط 1/1988، باب سر القلب، ص 57-60.
(29) عن علاقة جميع بالحواس المقامية والمقتضيات السباقية، وراجع من جهة الشغل لا المعصر، المؤلفات التالية

• Peniman, L. *Le langage rhétorique*, op. cit

بحرمة الأكبر محيي الدين ابن عربي الذي حذّ القلب بالخلف، إذ استعصر له
عصره، فقال في ذلك «العقل يميز بأحد به الإنسان العطاء مرّاة ويصط به
عنه»⁽¹⁸⁾. كما يصيغ في مقام آخر مشيراً إلى العقل، حاداً القلب وواعلم أنّ
نعمل باصطلاح الحكمة هو الزوج باصطلاح أهل التصوّف، والذي سبناه ههنا
«مقل على اصطلاح المتصوّفة هو القوة العاقلة التي للنفس الناطقة عند الحكماء.
ولهذا قالت المتصوّفة: العقل هو موضوع صئيل من القلب، منشور بنور الزوج.
ولقب هو النفس الناطقة فاحفظه، لأنّ يشوش الفهم باختلاف الاصطلاح»⁽¹⁹⁾.

إنّ مدين الحدين الذين عزّف من خلالهما ابن عربي العقل، يجعلان القلب
وهو المحدود العائب بالاصطلاح، الحاضر بالتأويل والانتشاء. حين الملكات
وسرّ الأسرار، وهذا الأمر يظهر في جعل ابن عربي، العقل «مهيأة أي جارية
وحاجة تتوسط بين الإله المانع العطاء والإنسان المنتشر المستغنى. كما يبدو من
رسم ابن عربي إياه بالضبط والتقييد.

وهذا التصوّر يجعل العقل، آلة قاصرة عملها في غيرها تعني القلب من جهة
كوبه، «النفس الناطقة» التي تقول جباه الأشياء وتؤدّي مكنون الجواهر»⁽²⁰⁾.

إنّ هذا التصوّر الذي لا يعدم العقل، كما قدّر ذلك دارسون كثير، اتسقت
انبياءهم بحميّة الأدلجة، ووسموا العقل الصّوفي بالاستقالة ونعته بالسلبية، بل
«بشع دوائره، زمن يصل بيه وبين القلب، وصلاً يجمع الثنات الإنساني ويؤخذ
الأطراف المنفردة بمنعول التأويل والاعتقاد، إذ إنّ قسمة الإنسان هي قسمة
انفردية صاعتها المذاهب وسوّنها التخل، كلّ يحتجّ لشقّ وكلّ يلجئ بنصّور»⁽²¹⁾.

• Perelman et Tylau, *Traité de l'argumentation*, op. cit.

• Toulmin, *L'argumentation, Introduction à l'étude du discours*, op. cit.

• Buffon, *La parole persuasive*, op. cit.

(18) راجع ذلك، ضمن مؤلف جولدسبير، *مذهب التصير الإسلامي*، (مجمع سان)،
ص 251

(19) تفسير ابن عربي، ص 45

(20) راجع هذه الفكرة وغيرها، ضمن كتاب جولدسبير، *مذهب التصير الإسلامي*، (مجمع
سان)، ص 238 وما بعدها.

(21) عن معصلة المعنى في الفكر الصوفي عامة وما طرح من مشاغل واهوم، راجع من جهة
التشكيل المعاصر (محمد عابد)، سيرة لعقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة *

فكان ابن عربي وهو الذي تشرب إرث الأسلاف وحرر محصول المحدثين في العلوم الدينية والمساحي الفلسفية والأصول التعاملية⁽³⁴⁾، يروم نعت مدته «الإنسان الكامل» الذي تتوخد مظانه الإدراكية حسية كانت أم مجردة معقول في حضم دفرة ومرت عد أصحاب الطريقة إلى الاتساع ودلت على الحصرة وأنشأت إلى الامتداد، الذي يستطيع عبر نوره السالك، إخراج الكثر المحقق وتجليه التور الكلي وهذا الاعتقاد الذي يبنى على القلب باعتباره أصلاً إدراكياً متقدماً على ما كان لدى الحكماء وعلماء الكلام من أصول الإدراك الأساسية الذي هو العقل. ينضي أن يغلب الجمهور المتقبل وهو ههنا جمهور خاص ضيق لا يتعدى أمل الحصرة ولا يتجاوز جماعة الموقوف وهو ما بدأ صريحاً في الخطبة التي صدر بها

« في الثقافة العربية، ج2، (نقد العقل العربي)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1/ 1993. وخاصة القسم الثاني «المروان» حيث يقول في الصفحة 253: «... وهكذا بالمروان بعد معرفتي ومنهج في اكتساب المعرفة وروية للعالم وأيضاً موقف منه...» ولكن هذه نزوة الإجمالية يدخلها الجابري ضمن دائرة «العقل المستبيل» وما ينصل به من رشح استبدادي يصير مقتضاها الفكر الإشرافي منزلاً داخل أدنى درجات التعامل العقلية، وقد تنظر ط عبد الرحمن في كتابه، تجديد المنهج في تقويم التراث، (مرجع سابق)، إلى إرباك الجابري المنهجية، وأبعد تفصيل ذلك، ضمن المرجع المذكور وخاصة الذهني: الثاني، (دعوى التعارض الأصلي لنموذج الجابري التقويمي) والثالثة، (دعوى القصور الألي لنهج الجابري التقويمي)، حيث يقول في الدعوى الثانية: «إن نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين اثنين، أحدهما التعارض بين القول بالنظرية الشمولية والعمل بالنظرية التجريبية والثاني التعارض بين الدعوة إلى النظر في الأدبيات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب القرآني في الأدبيات...» ص29

وهذا الاعتبار ألي يصطب بمقتضاها الجابري العقل المرواني حسب دوائر الشك والاستقالة، إما هو اعتبار أهواء تصور للمعقولة أحادي، وهي صفة لا تغض على العمل العقلي، بل هي صفة يمكن أن تنبئ بإعمال الملكات كلها، وذلك يبدو هذا التصور تصوراً قاصراً القصور الأنم على تعدد صفة المعقولة من جهة كونها صفة عامة لا عنة جرتية، لذلك اعتبرنا كل الجابري التفسيرية وجل المساحي التأويلية ألي أحربا عيه الاختبار، معقولات مفردة ومسطحات مصصصة، لترجم هينات من الحصة ونقول وحده من المسمى.

تمتيعاً بهذا التصور وأبع:

⁽³⁴⁾ Bad ou (Alain), *Logiques des mondes, l'être et l'événement* 2 op. cit.

ص حيرة ابن عربي، إرث الأسلاف ومحصول المحدثين في العلوم والشرائع، رابع، ص عربي في اللق ما بعد الحقلية، (مرجع سابق).

ابن عربي تأويله، إذ يقول في بيان جهة التأليف وعرض دوافع التصنيف «(أنسود
(التفسير) لأهل الذوق والوجدان يحندون على حدودها عند تلاوة القرآن فيكشف
لهم ما استعدوا له من مكتوبات عمله، وينجلي عليهم ما استطاعوا له من حيات
عنه»⁽³⁵⁾ بأصول ذلك التصور ومقواعد ذلك الاعتبار حتى يحصل التأويل بين
الغاصد التأويلية والمبادئ التصورية التي يبني عليها التأويل الضوئي عامة، بما
هو إشارات وواردات ترد على قلب العرید، يياشروها بالذوق ولا يحذوها بالمثل.

وحتى نشم انغاية ويكتمل التقدير ويسلم الجمهور نفسه، تسلیم الطاعة
والانتماء، يفتح باب الخيال الذي لا علم يدركه ولا عقل يشهده، إذ هو «لا
وجود ولا معدوم ولا مجهول ولا منفي ولا مثبت»⁽³⁶⁾، به يتمكن ابن عربي من
خلق حقائقه وإحداث عوالمه التي محارها الظاهر المعلوم ومتنى عابثها الباطن
تكون الذي يقف على «روح ألباطن القرآن» ويقول أسرار معناها ودقيق مجتباها،
وسنة تحصل سعادة «الطائفة التي جمعت بين الظاهر والباطن وهم العلماء بالله
وبأحكامه»⁽³⁷⁾.

إن مخاطبة الخيال وملاطفة العاطفة هما السلطان، لتكبير الحقائق واليات
توافع التي أفرزها الفعل التأويلي القائم على الغيبة العقلية وحضرة الواردات العقلية
التي يمد من خلالها ابن عربي إلى أسرار الحرف القرآني بما هي ودائع في
الأنكاس ومخبات في المظاهر، لا تحمل السر ما لم يحصل مجازها ولا تؤدي
لأصل ما لم يتم تعذيبها⁽³⁸⁾. وهذا الاعتبار التأويلي الذي صدر عليه علماء الصوفية
وعنه شيخ الطريقة تنظيراً وممارسة، مصداقه اتشعال ابن عربي في سياق من
سياقات تأويل سورة البقرة وهو سياق واردات آية ﴿لَا يَجْعَلُ اللَّهُ لَكُمْ آلَ يُزْعَمَ﴾،

(35) تفسير ابن عربي، ج1، ص25.

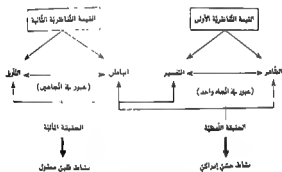
(36) راجع هذه المقولة، صحت كتاب أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، (مجمع سائر)،
ص53، إذ يصيب، متازلاً سياق هذا الكلام الذي منحه من الفتحاح المكية، أن «يجب
حقيقة كلمة معقولة متوسط بين كل ما يتبرع عن هذه الثلاثة الأولى من حيث ثابت ثابتة أم
فرغة»، ص53.

(37) راجع ذلك، صحت كتاب حول تفسيره، (مجمع سائر)، ص266.

(38) راجع هذه القضايا وغيرها، صحت كتاب أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، (مجمع
سائر)، وخاصة الفصل الثالث، (فصل في التأويل)، ص361-413.

إذ يقول في الإصحاح عن وجه التعامل في آي القرآن وسوره «ظاهره وتفسيره، على ما يفهم من تدكير النعمة لتسهيل المحنة ومطامه وتأويله» (التفسير الأندلسي المحمدي بآياتها المستعصية على ملك الوجود ومصر مدية الدن التي استمدت هي وقولها التي هي الوهم والخيال والتخلية والمعضب والشهوة والقوى الزوجية التي هي ألباء صفوة الله يعقوب الزوج والقوى الطبيعية البدنية من الحواس الظاهرة والقوى الباطنية⁽³⁹⁾).

إن هذا الخطاب الذي خص به ابن عربي تأويل آية ﴿وَإِذْ يُخَوِّفُ لَبِئْسَ لِلَّذِينَ يُكْفَرُونَ﴾ بيني فحينئذ تناظرين. يمكن تجريدهما في الرزم التالي:



فهذا الشارح بين القيمتين الصنويتين (الظاهر // التفسير // الباطن // التأويل)، يفسر وهي ابن عربي بالمصايف الناجمة عن قصور آلات الفهم التي يشار بها علماء الظاهر، حقائق النص القرآني باعتباره نصاً وجودياً وجامعاً أنطولوجياً للكلمات الإلهية المحيطة والطاقات الربانية المصروفة في الكون والحلق أحمر، وهذا التصور يقتضي أن يكون التأويل الصوفي والججاج العرفاني، قائماً على مراجعة، متأسساً على قانون الأحداث في القيم والاعتبارات والحقائق التي

(39) تفسير ابن عربي، ج ٢، ص 52

غوم المجال الاعترافي الذي تدب به هذه التفرقة ويقول به رؤاها.

ومن ثمة ارتبط عنم تحصيل الطاعة وتحقيق الإبداع، بتدبيل كماءات العمم وعبر موجهات التأويل التي اقتضت عية العقل لا تقيه وأعدته . كما ففر العصم ذلك . حتى يتوخد بالقلب فيشسم برموزه المنتحة ويحل داحر مجالاته المشعة الخاصة بشمر المساحة التأويلية نشرأ، يكثر محاصيلها ويعنف تعاصيلها، ويرتقي بها إلى المرتبة الدنيبة التي لا تتألى بالحصرة بل تتألى بالغيبة والشواجد في عالم تمكن وفي محيط المحتمل، من جهة كونهما عالمين برمران إلى أصلية الحقيقة الإلهية التي تجلّت وجوهها في الحرف القرآني. ممبراً لاكتشافها وجهة لتبينها وادراكها⁽⁴⁰⁾.

ب . مقولة الجمهور/ الضناعة المفردة

لقد أجمعت جلّ الدراسات النظرية التي لها علاقة بملهي البلاغة والحجاج، من أنّ الجمهور مقولة بضبطها الخطيب وينشئها المحتاج يكتمل بها دورة خطابه ويبلغ من خلالها مقاصده التأويلية التي يروم إحداثها ونوي تبينها، حقائق لدى جمهور وعقائد لدى المستبشرين⁽⁴¹⁾.

ولكن ما لفت أنظارنا، ونحن نباشر المتنون الصوفية، إبداعية كانت أم نظرية لاسنية، أنّ مقولة الجمهور ذات ميسم خاص لا نعلق له بما أجمع عليه المنظرون وما أثق حوله المجزؤون الذين صلقوا الجمهور صنفين كبيرين، كل صنف بضطلع

(40) هو تحلي الحقيقة الإلهية في الحرف القرآني، راجع لي ذلك المقفوعات النفسية، ج1، ص202 وما بعدها. وكذلك أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، (مراجع سابق)، إذ يقول: «وهذا التماثل بين القرآن والوجود، يلوم عند ابن عربي على أساس أنّ الوجود هو كليات الله المرقومة والقرآن هو كلماته المملوطة والمارف المنمقل هو القادر على فهم كمنته الله في مستويها الوجودي واللفظي»، ص8.

(41) عن الجمهور، مقولة معزدة وما يفضل بها من أعمال و أدوار في حقلي البلاغة والحجاج، راجع لي ذلك المؤلفات التالية

- L'empire rhétorique, op. cit.
- Traité de l'argumentation, op. cit.
- La parole persuasive, op. cit.
- L'art d'argumenter, op. cit.
- L'argumentation dans le discours, op. cit.

مدور حجاجي ويسلك داخل مدار برهاني⁽⁴²⁾، إذ إن جمهور هذه الطبقة جمهور مفرد Auditoire particulier، لا يرتجى منه التوسع ولا يطلب منه الانتشار⁽⁴³⁾. وهذا الأمر القاصر، الحاذ مرده الحلقة الفلسفية والاعتقاد الأسطولوجي الذي أجرى على أعلام هذه الطريقة نظراتهم في الكون محدثات ومآلات، وهذه الحلقة السقادة بها تلك التصورات التي قصت أن يكون الجمهور المستهدف مفرداً، لا خاصاً ولا كونياً، مدارها على اعتقاد أنطاب تلك الجماعة في اختصاصهم بنشر وثنائهم بالكفاءة الملهمة من السماء، لتجلية الغيب وترجمة الكلام الإلهي، فمر إلى متكلمهم كل العجب واختراقهم كل الشتر، حتى صاروا كيانات تروى بنير براه المعانيق، وتعمل بنير ما يعقلون⁽⁴⁴⁾، مما قرى اعتقادهم في توجبه مثبته الاعتقاد الضافية وتجلية الحقائق المخفية التي جاءهم عرضاً مباشراً، من عنده الأزل والهامات واردة، من نبعها الجوهر⁽⁴⁵⁾، لذلك كان الجمهور مفرداً كما كان التأييل مفرداً، وهو ما أقام التقاطع بين دائرة التقبيل ودائرة الإدراك وجعل كليهما سبياً للأخر وتعلّقه⁽⁴⁶⁾.

(42) عن الجمهور وأصده، راجع، بيرلاند في كتابه: مصنف في الحجاج وإمبراطورية الخطبة وكسفت تقصيد نكت هذه القضية ضمن الفصل الأول من باب شبي.

(43) إن اعتبر الجمهور الضمومي، جمهوراً مفرداً محصوراً، Auditoire particulier مره تصوره الثاني مبدأ شتر الشتر الإلهي الذي لا تحتص به، وأجدعه قبية اجتمعت به الظاهر والباطن وهذا الطلعه به وبأحكامه، (جوندنسيهر، ص 266).

(44) عن قواعد تجلية الضمومي عيب الكلام وترجمة أرواح "بده" تقرّب، راجع نوريه اهر حامد، فلسفة التأويل (مراجع سابق) وحدثة الفصل الثالث، (قصة التأويل) ص 419-420.

(45) بهذا هذا الاعتبار، حلماً في قولنا لأبي يزيد البسطامي: أوردته جوندنسيهر ص 204 المذكور: مذهب التفسير الإسلامي، ونظراً إلى اتدقعه مع أسئلة الكلام محسوس في الشتر، عورده ثالثة الحرف كمنتهى التهيئة أقن أبو يزيد البسطامي رضي الله عنه في هذه تحفه وصنعه بحسب عهده برسوء وأحدثه عمنك من عر ست واحد فصار ليحيى الذي لا يهرت، يقول أمثالاً: حدثني قنبي عن دني، وأنت تقولون حدثني وأبي هو؟ قلنا: مات، وعن فلان وأبي هو، قلنا: مات، فانه التمهة أوس جهده من صاحب علم الرسوء، من الله يقول فيهم (تيسفهاوا في تدبر ويسعد عومده رجحوا إنيهم لعلمهم بحقوق)، فأقدمه مقام الرسوء في التمهة في تدبر ورسوء، ثم أنشأ يدعو إلى الله على عبادة، ص 248 249.

(46) عن علاقه التأويل الضمومي بالتساوي الإفرادية وأثر ذلك في فهم الحديث "وحي".

فكان هذه الجماعة التي ادعت امتلاك السر واحتكار الحقيقة، لم تشأ، شر خطابها ونوسج محالات عمله، حتى يبقى مقصوداً عليها وعلى من ارتاض بمرقة تعابير ووجه المسالك التي يقطعها المرید في بحثه عن الحقائق المغناة والودائع (المكتونة) (47)، وهذا انتصوّر الذي له تعلق كبير بتلوين المسار الحجاجي الذي يتبع مراحل المحتاج وهو يبيّن خطابه ويحدث قوله، يتوافق مع موضوع الحجاج ومادته كما يتوافق مع ما له، من وظائف وأدوار أهمها الهدم والترشيح والإنشاء، من جهة كونها مالات تأويلية تحمّ جيجاجية الخطاب وتعيّن انتماءه إلى دوائر الاستبدال والبرهنة، فهذا المقتضى الذي يفرّد الجمهور الصوفي والتأويل العرفاني، إما بحاكي القدرة الوجودية القائمة على العائى المنفرد والعودة الواحدة ومعنى هذا أن النص القرآني في معتقد أهل الطريقة، هو الضريح الإلهي للحقيقة الوجودية المختلفة، أنشاء المفرد وأنزله من السماوات العلى، ليهدي به من أضلّه القوامة رحمة وعفواً، نعني الإنسان المظروود من الحضرة الإلهية والاجابة الربانية (48).

وكون النص محدثاً من مفرد، أمر لا يتأتى إلا لمن أفرد واصفني وأدرك بمفعول الزمالة والسنن وتنقائات والأحوال، أصول تلك الكيونة المعقدة التي كانت سبباً في إنشاء التحذيق وعلة في إحداث المحدثات، وهو ما قد التوصل وربط التواضع بين فردانية الجمهور المستهدف بالمخاطبة والفرادية التوحيدي التي قد غرر الكشف واستهدى بدتني الإنهايات والواردات، لكتبه حدث غير شرعي وعمل غير صناعي، ما دام سائاه الإنهايات ومصدره الوارد والمعارض، حقيق نفس في

راجع:

Jambet (Christian), *La logique des orientaux*, Henry Corbin et la science des formes. Seuil, Paris, 1983, p. 100-124 (Le problème de sens et l'exégèse du singulier).

(47) يقول كريستيان جيمب: في مؤلفته المذكورة، حيث تحدثت عنقوية في تلوين الله وتوحيده.

(48) «Avec le theme de l'herméneutique permanente qui est la sainte, ou l'exégèse mystique l'action de faire remonter chaque chose à ses significations dans les sources ontologiques supérieures devient-il la méthode même de la gnose islamique. Chaque chose se situe entre la manifestation (Zâhir), l'apparition du sens caché (bâton) et le sens caché lui-même. En tout être il y a deux faces le manifesté (zâhir) et le caché (batin)», p. 102.

(49) من استأصل المعصّل بين القرآن، تكلمت بلعوضه والوجود، كسند مرقوم... نشأه في وأحكم سمعها، راجع في ذلك أبو زيد (عمر حامد)، (مرجع سوا)، ص 4.

المصدر وتبصيرات تنحت في الأرواح⁽⁴⁹⁾.

إن هذه التصورات وغيرها، تحمل الجمهور باعتباره مقولة مجردة وعين متصورة ترفد أعمال الحطاب وتقوّي أدواره، ذا حضور لا محيد عنه، نبش مر حلال التصورات وترجم الحقائق، فكأنه الجسم الوسيط والكيان الموصل بين المحاغ والمحبوج، بمؤي ترابطهما ويصنع تواجدهما في دائرة ترجعها المشتركات وتبني معالمها التوافقات، التي تتضاعف بها ججاجية الخطاب وتزله منها قوته⁽⁵⁰⁾، فبصير الجمهور المفرد، كياناً مطيعاً وذاتاً محببة، أوامر المحاغ الذائفة جلّها على الانتماء إلى دائرة الحضرة الإلهية عبر المسالك ومن خلال الشباعات التي تقطعها ذات المريد، بأسره قطبه بالطاعة والتسليم، حتى يبل المرتجى ويدرك المطلوب: تجلية الحقائق وترجمة الوجود المرتوم في الفرض الثماني⁽⁵¹⁾. وهذا الأمر هو الذي جعل الأوّل الصوفي، أولاً مفرداً والجمهور العرفاني جمهوراً لا يتعدى دوائر الأفراد، حتى لا يحصل البرح بالأسرار ولا يخط «العوائق» على ما أخفنه عليهم السّماء، فذرت منازل الحقيقة واصطفت حاملها وعينت دعوتها⁽⁵²⁾. وبذلك ندرك أن تحصيل الطاعة وإدراك الانتفاع، مرتنان من مراتب العمل الجنباجي والفعل البرهاني، موصولان كلاهما بجملة من الأثراف

(49) عن حليفة هذا التصور الذي يصل التناوب الصوفي بمالبي الإشارات والتبصيرات التي تنحت في الأرواح وتنفذ في الصدور. راجع جولدنسبير، (مرجع سابق)، ص 265-262، حيث أورد تراكيب اشتغلا من الفترحات الملكية تجعل التفسير إشارات، (عالم باب الإشارة لا ي من باب التفسير) والمسمى طبعاً بلوح وحنّة تدور، (الاح لي من حلقه، هذه الآية)، وهو ما يعني أن «التأويل عند ابن عربي ليس مجرد وسيلة في مواجهة النص، بل هو مسجع فلسفي كامل ينظم الوجود والنفس معاً»، أبو زيد (نصر حامد)، (مرجع سابق)، ص 18.

(50) عن مبدأ الاتقان وحدوث المحاجبة، راجع برلمان وتبيكا، (مرجع سابق)، ص 67-151 (L'accord).

(51) راجع للوقوف، على حليفة هذا التصور وما يجر عنه من نواحي فلسفة وأثر لرحمة (Joules (Christian), *La logique des orientaux*, op. cit., p. 100-124.

وكذلك أبو زيد (نصر حامد)، (مرجع سابق)، ص 361-413.
(52) عن احتصاص الصوفي بالمسمى الإفرادي وجمعته السّر الإلهي، راجع في ذلك، جولدنسبير، (مرجع سابق)، ص 268 وما بعدها.

البرهانية والشعورية الضوئية التي تتحقق من خلالها تلك المعاني وتنتج عنها تلك
الحالات التي قدر الصوفي امتلاكها، يحمل عين قلبه على تلخيصها وتمثيلها في
كلمات المرئيين وفي قلوب الناصحين يحملون بها ويشربونها، حقائق في دوائر
جنتهم ووقائع في محبضات إدراكهم⁽⁵³⁾.

جـ - الأبعاد الحجاجية والوظائف البرهانية

لقد اتصل مبحث الأطر الحجاجية، نظرياً، بمحذ الجبجياج وتعريفه موضوعاً
وفاية. وهذا الأمر يقتضي أن يكون العمل الجبجيجي، عملاً موجهاً نحو غاية
إقناعية تحمل على نحت معالم كون محدث، يتصور ملامحه الشجاعة وفق عقائده
النظرية وتتصوراته الأنطولوجية التي بنوي إيصالها ويروم تحقيقها⁽⁵⁴⁾.

ولقد بدت لنا الوظائف الحجاجية التي كادت أن تتوخد في محيطها، حل
الأساطير الحجاجية اللانطقة بالمساحي التأويلية التي أدركنا عليها تصوراتنا في هذا
المبحث، ذات وجوه ثلاثة هي:

• التهدم

• الترشيع

(53) لما كنت ألتقط البرهانية سمعته بالأسواق العقيدة الحاخانة، كان الترافل حاصل في
ساعات ابن عربي الحجاجية بين مطالب الجمهور العربي من جهة وخواص الطائفة التي
شعبها الشياخ التأويلي الإشاري فخصص نسميتها وعين وضعها، حقائق أصلية ووارثات
إلهية استقت وأصلت دائرتها، ينتج بها الجمهور ويتصاع لها المثلث.

(54) من حلاقة العمل الحجاجي يقاوم توجيه المدرك الثقبالية وهيكلة اليوم، راجع لنيل لا
حصراً، ببرلمان ونيتك، (مرجع سابق) إذ أوردنا في بيان الآثار الشاجسة من العمل
الحجاجي ما مضى.

«Le but de toute argumentation, avons-nous dit, est de provoquer ou d'arrêter
l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentiment. Une argumen-
tation efficace est celle qui réussit à accroître cette intention d'adhésion de façon à
déclencher chez les auditeurs l'action envisagée (action positive ou abstention), ou du
moins à créer chez eux, une disposition à l'action qui se manifesterait au moment
opportun», p. 59

وقد وصلت مرينا تونكو، في مؤلفها المذكور، مبدأ التوجيه الحجاجي مع
شخص وجعاً لبرعهم، راجع نعتاً لهذا الأمر فصلها ضمن
«Force et orientation argumentatives», p. 155-180

• الإشاء والمحاوذة

وهذه الوجوه، يسحر إمكاناتها المحاج، إبحاراً تعمل فيه المقامات الحظية والإصهارات المقاصدية، باعتبارها مؤثرات توجه حركة الخطاب الحجاجي وترسم مساراته، لذلك سنحلل تلك الوجوه/الوظائف، تحليلاً يفرد كل وجه/وظيفة بسمة معلومة ومقام مفرد، حتى يلتئم التصور الذي نؤي توجيه مبحث الأطر الجبجبة، وفقاً له، نمني فعل تلك الأطر في المتطلبات وأثر تلك المتطلبات في التفتت ووظيفة هذا وذلك في الاستراتيجيةات والسياسات، من جهة كونها فيما تريد يختصر بها كل حجاج ويمار من خلالها كل مؤول، لأنها تمثل «الحقيقة الواقعية» التي يحجبها الخطاب ونفمرها الكلمات⁽⁵⁵⁾.

1 - الهدم

لقد ربط الصوفية عامة وابن عربي خاصة، تصوراتهم ومواقفهم في المعاد والمآل بضرورة هدم ما أنشئه علماء الظاهر ودعاة الزنس من التفاهة والمتكئين، نظراً إلى أن أولئك لم يستطيعوا في نظر الصوفية، كسب الحقائق وتجلي السر، لذلك علّقوا بهم صفة «الرسم الظاهر» و«العلامة البينة» التي اختزلت توجيههم النظرية وخياراتهم التأويلية القائمة أساساً على خلفيات مذهبية صار بمقتضاها التفرؤ المؤول، يرهاناً يستدل به على زعم مفذر أو تصور مندور⁽⁵⁶⁾.

(55) عن وقائع الخطاب الحقبني وطبقانه ونظمه، راجع

Foucault (Michel), *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971.

إذ يقول في بيان معنى الخطاب الحقبني/الضحج

« C'est que si le discours vrai n'est plus, en effet, depuis les grecs, celui qui répond au desir ou celui qui exerce le pouvoir dans la volonté de vérité, dans la mesure de dire le pouvoir vrai qu'est-ce donc qui est en jeu selon le desir et le pouvoir », p. 22

وقد حلّنا الفرس المركوبي أن كل خطاب، إنا يصح سلته ويسمى محط معرفه، سة اعتباراً من هذا المنطلق كل الخطابات التفسيرية/التأويلية في الشفاء العرب الإسلامية، من التفسير إلى دمار أس عربي، بطقاً خطابة تمنع بسلطانها وتزوج لعودها، حتى يصح تاريحها الحاضر ونسب كبريتها المعردة.

(56) راجع أنواع هذه القصة المعرفية، ضمن كتاب جولدسهر، (مرجع سابق)، وحاب حة المحصر لاس عربي وطسعت، ص 238 وما بعدها.

وهذا الاعتار جعل أهل الإشارة والبصر، يقيمون مواقفهم على تراعات أهل
خاتم النبيين توقف تأويلهم عند عتبة لا تكفي - إن لم تتجاوز - كي يحصل بها
مع المعذور، معى إبطاق النص القرآني بالحقائق الصحيحة والوقائع القاطعة التي
يتميزها الصورية، المطلوب الأرواح تنصل به ذات العريد ويتوجه به كيانه⁽⁵⁷⁷⁾.

ومن ثمة بدت وظيفة الهدم من وظائف الخطاب الأساسية، ينهني عليها
لبرهان ويتخزم بها الدليل، فكان الفرق الإسلامية كلها أو حلها، توخدت في تمهيد
هذه الوظيفة وهي تبني خطابها الجبجائي وتقيم قولها البرهاني.

فالهدم اقتضاء من اقتضاءات الخطاب الإنشائي التي تشغله خطابات متواترة
وتتاليه ألقوا مخالفة⁽⁵⁸⁰⁾.

2 - الترشيع

يبدو الترشيع من جهة كونه وظيفة خطابية، من تمام الهدم وذلك لما في
وظيفة الترشيع من إيغال في تقوية الحقائق التأويلية والتصورات الأولوجية التي
لرزاها الجبجاء وأشأها التكبث.

فابن عربي وهو يجري هذه الوظيفة، إنما يؤسس أفقه النظري ويبني خياره
نرجسي الذي سيقم عليه فيما بعد، تأويلاته الإشارية التي تتجاوز مستوى الدلالة
نظائره وتتمدد نطاق الدلالة المجازية، لترسي في حومة الزهر الممتد والإحالة
مقلته التي لا يفهمها إلا من أدمنه الرياضات وأغرته السمعات⁽⁵⁸¹⁾، لذلك ترى
نسيج الأكبر، يرشح خياراته بجملته من المسانيد النصية والذخائم السقائية فتبدو
عقلانه، الطوق الذي دونه جميع الطرق لتحصيل الحقائق وتجلية الشرائر التي

(577) عنه.

(580) تعد وظيفة الهدم في الخطاب الجبجائي من الوظائف الشعاعية في إفادة عامة
الصالح/المأزول المدور باعتبارها إكسماً نصوياً بروه إبعاده على أخص صورة وهي
مبتدأ مرزبان مطهره وأغرى من حلاله جسدوره، للشم داخل محيطه، إبقائه من أعمد
وعشقه، لأغرى وأطاع.

(581) عن حواص التأويل في مذهب ابن عربي الصوفي، راجع أبو زيد دهر حاسد. طسفة
التأويل، وهكذا تكلم ابن عربي، (مرجعان سافد)، وكذلك، حوله سبهر، (مرجع
ساف)، ص 238 وما بعدها وكذلك، ابن عربي في أفق ما شهد للحداثة، (مرجع سبز)

كانت تقصر على أهل الزياصات من حبروا عمق المقصد الرثائي وتشربوا رحي
بحرف القرآني⁽⁶⁰⁾.

والترشيح يجعل المتنصوفة، طبقة مصطفاة تنهض، بمهمة مواصلة نشر
الحقائق الإلهية التي توكل عليها الأنبياء والزسل باعتبارهم أجساماً تنوسط بين
السماء والأرض وعن طريقهم تبليغ هبات من السرّ وطلال من المصنّى الأصلي
اللامودجني الذي قصّر عرفاته الضوئية، على ذواتهم المحتجزة من التوسيد
والمثصفة بالتورخ والحلول في الألفاظ الأصلي الذي قبلهم دون حاجز يمنع أو
معرقل يصد⁽⁶¹⁾.

وهكذا تبدو وظيفة الترشيح، وظيفة تذهب بالمقاصد الحجاجية وتضيء
بالإحصارات الإقناعية، إلى أعلى المراتب التي ينجز عنها إحباط الجمهور في
سبيل ما بناء الترشيح المثالي والإستاد المقدس، من قيم مضافة إلى القيم الحاصّة
حصول الشهرة والأثافي والحمل - عند الاقتضاء والمناسبة - بما جرى به
البرهان وأقيم على صحتته التّأليل. فالترشيح يسكن ابن عربي محلياً، من إفاة
«مُسوسه» ومن إحداث عالمه الذي بناء على الانفلاق حتى لا تفشو أسرارها ولا
تبتذل حقائقه، يعث بها المزام فلا تُفاد وتلوكها الأس فلا تُجن، فهو يريد أن

(60) عن احتصاص أهل الزياصات والشمس، بأسرار الحروف، عسر الحقائق، واضح في عربي
كتاب الإسراء إلى المقام الأسري - (مصدر سابق)، إذ يقول في بيان احتصاص بعض
الضوئية بالأسرار والمكاشفات «أنا بعد...» فليس يقصد معاشر الضوئية أهل المصنّى
الطليقة والمقامات الروحانية والأسرار الإلهية والتمسك العبيد الصلبة في هذا الكنت
المتنّى الأواب المترجم بكتاب «الإسراء إلى المقام الأسري» - إحصاء مرتب الرخا من
العالم الكوني إلى الموقف الإلهي (إلى وإلى من أسماء الله عزّ وجل وهو لفظ من لغته
التقنية، وعد ابن عربي هو معصوص بروحانيات السلاكة ومع أشد حرائل وسكني
في مقابل الإلهي المصنّف بالشمس...) وذلك يكون معنى عارده «إلى السوف (أما
إلى عرفت روحانيات السلاكة)، 53/27، ويثبت فيه كيف يكتف القلب بحرف الأثر
الأولي لاصار والألغاز وإظهار الأسرار العباد بالأسرار إلى رفع الحجاب وأسد مع
لغزات إلى مقام «ما لا يدرك» ولا يسكن ظهوره بالمعلم ولا بالحال^١، ص 53

(61) «إذ يقول في بيان معالم معارجه «وهذا معراج أرواح الثوارتين من السجود والبرص
وهو معراج أرواح لا أسباع وإسراء أسرار لا أسوار ودونية جنات لا عيان وسلوك معر»
فوق وتضيق لا سلوك مساه وطريق إلى مساوات معس لا معس^٢، ص 53

بشيء سراً لا يعلمه إلا أصحاب الحصرة، يستوفون به من وقع في دوائر جديدهم ويصومون عن كل من لم يروا فيه الكفاية أو من خافه النسب، حتى على محيط الأسرار لا يعلمها ولا يعلّم أسجديّة لعائنها، نظراً إلى دقة علاماتها ولطيف إشاراتها القديمة السحوت كلها والحارحة عن قواعد الإيصال المظم والعرف المقتد كلها⁽⁶²⁾، الأمر الذي دفع بعض المشغولين بأدب الحصرة الصوفيّة، إلى اعتبار ذلك إحدائاً وتوسيعاً صعب في محيط المعجم، كيانات لمعطية ذلك غير دلالة الأصول، فاخضعت بالحدة وبعتت بالخروج وهو ما جعل المعجم الصوفي، معجماً قائماً على التعمّد الدلاليّ، خاصة يتسنى بها أصله وعلامة يتفرد بها⁽⁶³⁾.

3- الإنشاء والمجاورة

يبدو مآل الهدى وترشيح، كدّت في الإنشاء والمجاورة باعتبارهما مرتبتين

(62) يقول ابن عربي في مقدمه موحدة معجماً الصوفى بين علم العقل وعلم الأحوال وعلم الأسرار: «قلت نعمت وهو من علم يحصل تلك ضرورة أو غلبه نظر في دليل، شرط اختار على وجه ذلك من وجه من جهة في عالم المكنون الذي يصعب ويصعب بها نحن من العلوم، وبها يبرهن في الشريعة صحيح ومنه فاسد. والعلم الثاني علم الأحوال ولا يسر أسراراً، فلا يقدر عاقل على أن يحفظها ولا يلزم من معرفتها شيئاً كنعلم بحلاوة حسن وسروره الخضر ولغة الجموع والعشق والوجد والشوق وما شاكله من النوع من العلوم، فهذه علوم من المعاني أن يعلمها أحد إلا بأن يخلص بها ويؤلفها وشبهها من حسنه في أهل الشوق (...) والعلم الثالث: علوم الأسرار وهو العلم الذي لو عرفه المخلوق وهو علمه تحت روح القدس في الخلق يختص به النبي والولي...» ص 169-164.

إنّ قسمه ابن عربي العلوم إلى ثلاثة طوائف: حلقية وحدانية وأسرارية، قسمه على وهي تنزل مراتب الإدراك، وأنّ لكل مرتبة وجهة تمثيلية وحيث معلومة يختص بها المؤهل لتسنى بها المعارف، ولذا كان الأمر على تلك الشاكلة، فإن تحلية الأسرار للقرينة، حدث لا تعلم عليه إلا المعلوم الصوفيّة، كما هي علوم مولى طور العقل أوتعت من روح القدس، فكان ابن عربي يشرع لها أسنانه كرسبيك جسد في مؤلفه معجم المشركين (La logique des orientaux) (مرجع سابق)، التأويل الأندلسي وتفسير الحوامس القرآنية في شرح الإدراك وتبني الحقيقة.

(63) عن خصائص لغة أهل الشوق عامة ولغة ابن عربي خاصة راجع، الحكم (سعاد)، (مرجع سابق) وكذلك أبو حرام (أبو)، معجم المصطلحات الصوفية، (مرجع سابق).

محوريين في كل عمل يحتاجه يرتجى منه الإقناع ويطلب منه التفسير.

وقد أنشأ ابن عربي، ملاح عالم حديد تصوّر حدوده تصوّراً حياً، حدّه يتجاوز ما أنشئه مؤسسة الاعتقاد البشري وما توصل إليه أهل الكلام من فهم تأويله وحقائق تفسيرية، أدار من خلالها الدعاة والحملات جماهيرهم، إداراً مرّ أحكم مسالك العمل وأتقن طرائق التأثير، وللإنشاء والمجازة هينات ووجوه أفسها

• القلب يدل العقل

• الباطن يدل الظاهر

• التجريد يدل التجسيم

• الرمز يدل المجاز

• المحجب يدل يكشف

وهذه الهيئات لم تنبسط في عرضها ههنا، بل سنخل فيها الحوص إلى منه آخر يقتضيه البحث ويطلبه منطق استرساله، لذلك اكتسب بتعدادها، لحظ من منه يحصل مفاده أنّ غاية المجاوزة ومستغى الإنشاء، مستهياك محكوماً بتدبير المكونات التي تبني النشاط الإنساني وتحكم تصورات العالم والأشياء، كذلك هو اجس أهم الإشارة والبصر، هو اجس استحكام واستخلاف وسيادة على مسلك الظاهر بالحقائق وإصابة انقياسات من خلال استبدال «الحقائق الباطنية» والباطن بالمهترقة التي لا تظهر أفعالها ولا تبدو آثارها وهي تسحب على النص المؤنّ، فلا نقول إلا رسمه ولا تؤذي إلا طيفه، يبقى معناه غائراً ورسّه غائماً لا طاعة ولا استجابة⁽⁶⁴⁾.

وهذه السياسة التنفيذية بها خطاب «الأوراد والقلوب»، تطلب من الجمهور المعتقد في كفاة هذا التصرّف ونماعة هذا الاعتبار، المتدرّب على أشراف أشعر والثرحال في مجاهل النصّ المحنّة في اللفظ والمعنونة في الرمز من جهة كبر، حصد استدلال القرأني، به يهتك المسترّ وسلع أسرّ، فيحصل الالتقاء بالجمهور والأصل، أدلة صافية وحقائق خافية يتلقاها المرید تلقياً مباشرة من مستودعه

(64) للوقوف على استراتيجيات الضمنية علة واسراريجيات ابن عربي حاضه، راجع أدناه (بصر حسد)، هكذا تكلم ابن عربي، (راجع سابق).

الأسلي ومصدرها الجوهراني، ليمكّن منها الانتفاع والمريدين يعملون بحقائقها ويسترون نصرة امتلاكها، لأنها حفيت كثيراً ودقت طويلاً، حتى صاع أمر التقاطها على طائفتها⁽⁶⁵⁾.

وهذا ما يجعل عبايات العرفانيين من تبديل الشُّعُور وتغيير التَّوَسُّيس الحاكمة في الأعمال والمعاملات في التصورات، غايات تتجاوز العمل الظاهر وتعدّي الحاصل الآتي إلى مرتبة فلسفية ومنزلة أسطولوجية تعيد ترتيب أيقونات البكون وتراجع مناقذ التاريخ، باعتباره آلية تكليفية تتمكّن بواسطتها الذات، من مجاوزة الظاهر المرسوم إلى الباطن المشوش في البدايات الكونية والإحداثيات الزمانية من جهة كونها علامات على العرفان الإلهي الذي «كان كنزاً مخفياً لا يعرف فخلق وأحدث لكي يعرف»⁽⁶⁶⁾، وهو ما ينجز عنه اعتبار الآلية التأويلية، فرضاً لا بل ضرورة، لتجلية الحقائق والوقوف على «سرّ الزبونية» الذي لا يجرز إشفاؤه إلا للمريدين والتابعين صوا العهد، فافردوا بنحو. لذلك كان جمهور أهل التصوّف، جمهوراً مفرقاً لا حاد ولا كونيّاً، حفاظاً على نعاليم الجماعة يحضنون التصوّرات ويفتخرون الاختيارات، حتى يحفظوا ما طُفروا به من واردات وما غنصوه من حقائق، حفظ الامتلاك وغم الحيازة التي بها يحضنون محيطهم الاعتقادي ويضمنون من خلالها طاعة المتطلّين واستجابة المؤمنين.

وهكذا حصل العمل الحجاجي غايته الكامنة في «جعل المقول نذراً لما يطرَح عليها»⁽⁶⁷⁾، من طريق تسخير الخيال والمخاطفة باعتبارهما الملكتين المستهدفتين لدى جماعة الأوراد وأهل الإشارة، تحزك كفاءتهما لقول المخبر وزجعة العائب من المقاصد والحقائق التي لا يقدر عليها العقل ولا يذوقها التجرّد الذي قال به المتكلّمون كما لا تؤذيها الزوايات المورثة التي تجعل الحقيقة دهن الشَّلَب السدوم.

(65) راجع حقيقة هذا الأمر، ضمن كتاب جولدنسبير، (مرجع سابق)، ص 53.

(66) راجع ذلك ضمن كتاب جولدنسبير، (مرجع سابق)، 250/2.

(67) بيرلمان وبتسكا، (مرجع سابق)، ص 5، إذ يقول في بيان موضوع الحجاج

* En effet l'objet de cette thèse est l'étude des techniques discursives permettant de propager ou d'accroître l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur attention.

لقد استطاع ابن عربي، من خلال مسح الأطر الحجاجية، أن يحدث في جمهوره المفرد، ضرباً من التأثير العملي *Effet pratique*، الميسوق تنهيةً بعد اختزلتها في سياق التصوف الإسلامي عامة، اصطلاحات كالمقام والمحال والقصور وطوريات والزوج والستر⁽⁶⁸⁾.

وهي اصطلاحات تستبطن رموزاً تصويرية تجعل حدث الإصساك بالعنيد والاتصال بالهيقين، حدثاً دونه الجلال والرفعة، لذلك قصر على زمرة محدودة

(68) تختص هذه الاصطلاحات وغيرها لدى الصوفية بمعاني معلومة، لذلك فإننا نعرضه اصطلاحاً اصطلاحاً، ونوشئ في ذلك بالكتب المحض وبالمعاجم المعروفة التي وصلت على أصول هذه العلوم وجشتت بادي هذه الطرق.

- **المقام** وهو ما يتحقق به العبد بمسارله من الآداب مما يتوصل إليه بمرح تمرز ويتحقق بضرب تطلب ومقاساة تكلف، مقام دل واحد في موضع إفاة عند ذلك هو هو مشغل بالزبابة له، وشرط أن لا يرتقي من مقام إلى مقام آخر، ما لم يسنو أحكام ذلك المقام، وإن من لا صاعه له لا يصح له الدخول ومن لا توكل له لا يصح له التسليم ومن لا تربة له لا تصح له الإجابة ومن لا روح له لا يصح له التزهد والشمع من الإقامة، كالمحل بمعنى الإدخال والمخرج بمعنى الإخراج ولا يصح لأحد ماله هذه إلا بشهود إفاة الله تعالى إياه بذلك المقام، لصح به الله على قاعده صحبه، الشيرازي، الرسالة القشيرية في علم التصوف، جسد وأعداد، معروف ودين وعليه مع الحميد مطهي، دار الجيل، بيروت، ط 2/ (د.ت)، ص 56.

- **المحال** المحال عند القدم بمعنى يرد على القلب من غير قصد ولا احتلال ولا التمس من طرف أو حزن أو مسط أو قبض أو شوق أو ابرعاع أو حبه أو اصباح، فالأحود مراب والمقامات مكاسب والأحوال مأني من الواحد صف والمقامات تحصل به الجمهور وصاحب المقام ممكن في مقامه وصاحب المحال متفرق في حاله، ص 57.

- **الحواطر** والحواطر حطائت نرد على الضمائر، قد يكون الحطاب بالقاء ملك أو إله، شيطان أو أحاديث نفس أو من الحزن مسجانه، فإذا كان من الملك فهو الإلهاء، وإذا كان من قبل النفس قبل له الهواجس، وإذا كان من الشيطان فهو الوسواس، وإذا كان من الله سبحانه وكان إلهاء في القلب فهو حاطر حق، نفسه، ص 81-84.

- **الطوارق** هو ما يرد على المعلوم من الحواطر المحسوسة بما لا يكون بقصد نفسه، وكذلك ما لا يكون من قبيل الحواطر فهو وارد أيضاً، ثم قد يكون وارداً من غير ووارداً من العلم، فالطوارق أهم من الحواطر، لأن الحواطر تختص بمرح استجاب أو من بعض معناه وصورته تكون وارد سرور ووارد حزن ووارد حبس ووارد مس، إن غير ذلك من المعاني، ص 85.

وبل من العامة، حتى يبقى المصحوظ لا ابتذال ولا بيان^(٥٠).

١١ - للفظقات الجباجية

قد سبق أن اعتبرنا في العصلين المنقصبين، الخطب والصدور التي يستعمل بها كتاب العربية القدماء مؤلفاتهم، مطلقات جباجية، نظراً إلى ما نحتمل به تلك الصدور وما تستلزم به تلك الخطب، من وظائف بنيوية وأدوار دلالية تجري في جعلها، إلى إقناع المخاطب، بتجاعة الخطاب الموجه إليه، حتى يتبل مقصبات وينحصر في مقاماته.

واستناداً إلى هذا التصور، نعتبر خطبة ابن عربي على ثأرته^(٥١)، مفتحة جباجية ونقطة أولية في انطلاق العمل الاستدلالي الذي سيكون الضمائر التأويلية، نيلها لمرحلة وإنجازاً لمطالبه.

وإذاً ربما شكلت المكونات الاستدلالية التي يسي عليها خطاب ابن عربي التأويلي، ضمناً للرسم التالي:

(٥٠) إن الأسماء بأسرار الله من المحسوسة، حقائق الوجود المطلق، حيث تبرز الحلال والزهة والتهيب، لذلك يصير على العارفين ووصل من الكشف دوماً هي من الكشف والعلم بحسب صفه على أكثر الحلول، لما فيه من العلو لعموده بعيد والتلف فيه غريب، وإن من لا معرفة له بالحقائق ولا ما يمدد الزفائق ويقتض على هذا استشهد من لسان صاحبه المصطفى وهو من لم يذوق ربما مال إلى من أنهى أنا عليها بسره، ولكنه . . . ابن عربي، الفصائل، نظمهم محمود محمود الغراب، ضبط محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، ط ١/ ١٩٧٧، (كتاب الفتاة في المشاهدة، ص ١٥).

وفي سياق قريب من هذا يقول الفشيري في بيان اجتناس أهل الفنون بأصطلاحات والمفاظ مضبوطة عليهم موصولة بهم، «اعلم أن لكل طائفة من العلماء لغةً يستعملونها، وقد اختلفوا بها عن سواهم، كما توافروا عليها لأغراض لهم فيها، من تريب القوم على السجسطس بها أو للوقوف على معانيها بإطلاقها وهم يستعملون اللغة في سبيل قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأسبغهم والسر على من يابهم في طريقتهم، لتكون معاني المقاطع مستهجمة على الأحناب، عبره سبغهم على أسرهم أن ينبع في غير لغتها، إذ ليس معانيهم مجموعة بمرح من الكلف أو مطبوع بمرح من التصرف، بل هي معاني أودعها الله تعالى في قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم، ففشيروا، ففسدوا» (مروغ سابق)، ص ٥٣.

(٥١) تفسير ابن عربي، ج ١، ص ٢٣-٢٥.

• الخطاب وأشكاله

وهذه المدخل الثلاثة توقعنا على الأثر المحفز الناجم والعلل البرهني
نتج عن تناظم المقدمات الحجاجية التي منها مطلق الاستدلال ومنهج البرهنة،
على الإنصاف والحقائق باعتبارها طلبات وعايات يفتقر المحتاج الإنصاف بها وبسوي
استدل الحلول في دوائر جذبها.

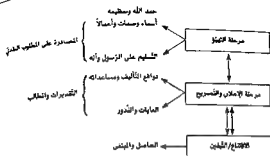
1- الاختيار والانتقال

لقد صار معهوداً لدينا نظرياً، أنَّ كفاءة العمل الحجاجي، متأسس على
اختيار المقدمات وانتقال المبدآت، حتى تكون النتيجة نامة والأثر مستكلاً⁽¹⁷⁾،
والمقدمات في الأعراف النظرية، كثيرة تختلف أنواعها باختلاف الأسبق التي عزز
داخلها والمقدمات التي تحتم استجلابها، لذلك يران بينه المحتاج، مراتبه
مرتبة تختزل تصورات وتسيطر مواقف من الحقائق الحاصلة والواقع المقدم.

والظاهر في خطبة ابن عربي على تأويله باعتبارها مقدمة حجاجية، يتبين بها
لحسن التأويل، من جهة كونه تمهيداً تفصيلياً لجمع من البيانات المجمل التي
حونها الخطبة وتضمنها المستهل، سيضم دون عناء، وجود بنية ناظمة تشد سدى
الخطبة بعضها ببعض وتصلها في الآن نفسه بالمتن القابع لها تبع التعلق واستاد
الانصراف.

والمصادرة على وجود بنية ناظمة تشد الخطاب وتسنده، داخل في دائرة
الاختيار والانتقال، من جهة كونها دائرة تنجلي في محيطها كفاءة المحتاج يعارض
معوقه التزمذي من خلال جميع من المؤثرات المقابلة وحملته من الحوجهات
الطافية، كي يضمن بعد العمل وشهد الغزائم، طاعة جمهوره وقناعة موصله.
وحثي نعمل كلامنا مدركاً وقليلاً معاباً، نجرد تلك السة في الشكل التالي،
نرجم مظهرها ونجسم هيئاتها:

(17) للوقوف على هذه المسألة النظرية، راجع كلاماً أثار على مدى اختيار المقدمات وانتقال
المبدآت، حسن الفضل السامع وما حتمه، لسان هذه تلك من مواضع مؤثرة
ودول موضعه، نرد الصلة إلى منها ونسبها إلى مظهرها



تتضمن مرحلة التهيئة ومثلها ما نعتني، مرحلة الإعلان ومرحلة التصريح، جملة من الوقائع أهمها:

- عظمة الله
- منزلة الرسول ومقامه
- دواعي تصنيف في علم التأويل
- مقاصد الهدي والتبصير بالأسرار المودعة والذرة المحجوبة

إن الحجاج بين هذه الوقائع كلها هو مبدأ الشهرة وفانون الاشتراك، فالواقعة الأولى (عظمة الله، منزلة الرسول ومقامه)، هما واقعتان مرتبطتان، لاحتصاصهما بغير من الإجماع المعقدي تتوخد في فضائه الذبائبات الثلاث التي أثبتت بدوحت متفاوتة، تفاوت السنن الحاصن والغرف المفتصي، أولوية هذين الميدانين للفهرنة في حومة الله والتنزل في عالم الحلالة⁽⁷³⁾.

كما نحط الواقعة الأولى (عظمة الله)، بالحجاج لا يريد عليه، حاش في محيط البيئة الإسلامية التي حضنت خطابات ابن عربي التأويلي.

(73) للوقوف على المشكل التوحدي في الذبائبات الثلاث انشراكاً ومباهاً، راجع ص 39.

وبذلك يفقدو استحصار الوقائع التي تنسم بالاشتهار والإجماع، مصدرة على مطلوب الجمهور الذي يعبر سحابة الخطاب، بمدى التوافق الحاصل بين القول والسموع وأفق انتظار المستقبل، من جهة كونه ندوراً ممكنة وتطلعات مرتقبة ترسم في طبقات الوعي البشري كما ترسم في دهاليز لاوعيه، يرتجي تنفيذها إرادتها كما يفتقر الاتصال بها اهتماماً عبر محفز حاسني أو وسيط مستغل.

فالوقائع المشتهرة، تكسب الخطاب الجنباني البرد والسلامة، برد الاستهوار وسلامة المثال، وبذلك يضمن ابن عربي محتاجاً، التوافق مع مطالب جمهوره المتفرس، وهو كما سبق أن بيانا في مقام سابق، جمهور مفرد لا حاصر ولا كوني يتكرر التزم ولا يفشي المخيف حتى لا تذهب ربحه هباء بين العوائق تلوك ألسنتهم ويخرجونهم مخرج الطاهر الذي لا يزيد على علم العالمن علماً، بل ينقص يقلل.

فالوقائع المشتهرة بين الناس تنزل في خطبة ابن عربي على تأويله، منزلة لعلامة التي يفتح بها الكلام ويضمن من خلالها اللفظ، طاقة تأمل بالحول في النارة واحدة، حيث التفاعل والالتقاء وحيث التجادل والتجاذب، وهذا الأمر يحض خطاب ابن عربي المشبوه، من لدن أهل الحلق والعطف، من سبغة الزمسم لتأرجح عن جزائز الجماعة المعتمدة.

فكان ابن عربي يرمي إلى إثبات عقيدته من خلال الابتداء بما تقتضيه قوانين لمؤسسة الاعتقادية الإسلامية، حتى يفتكك من محيط الشرعية الرمزية المتكررة لأصونه صوتاً شديداً من الرعاة والحماة، موطن قدم وطرفة عين، بهما ينطبع رسال كلامه وإنطلاق رموزه التي منحها من معان إلهية واستمعها من مدرات

Sibony (Dane), *Les trois monothéismes Juifs, Chrétiens, Musulmans entre leurs sources et leurs destins*, Ed. Ibm, du Seuil, Paris, Mars 1992 et Juin 1997

إن الشغل الذي يش هذا الكتاب يكمن صراحة، في السؤال التالي هو من الممكن أن تتعايش الديانات الثلاث وأن يحدث بها التماسح، ما ذات شريك حميمها في وحدة الحق ومراده المصدر؟ وقد عاد هذا السؤال SIBONY إلى بحث في الأصول والاساس، مما يحسم سماً مصدراً بطر إلى الشغل الوحيد بطر ألسنتها انطولوجيا لا طرا اعتقاداً لساناً ومن ههنا يأتي طرافه هذا البحث وسجتم إصااته

وثانية⁽⁷⁴⁾، وهذا الأمر يجعل خطاب المعتز، خطباً سليماً سالمًا، إن لم يبدؤا الزبج أبجته إلى حين يتمكّن ابن عربي من تنفيذ مقالاته واحترار تصوراته، يسرع بعمل به التمس وتجلي بواسطته الأساس.

وتلك الوقائع التي حظيت بالإجماع وأسمت بالمشهرة، حصصت إلى أمير صادم يترجم خبرة ابن عربي، بأش خطابه، أشراف القول داخل المجال التداولي العربي الإسلامي، وهي أشراف صاغتها قوانين وحكمتها مبادئ حدثت بآلية وخطبت شايانها⁽⁷⁵⁾.

مما يجعل الخطاب المضمّن، خطاباً ذا قوة إقناعية يعمل بها الجمهور لتفعيل الطاعة والاستجابة، وقد تخلص من التردد وأطرح الشكوك، فلم يزل لبّ إلا صفاء الشريعة وطبيعة المعاشرة، فكان المحام مدوب إلى سذ الشفون المفترضة بينه وبين جمهوره، حتى تلتئم حراج «الكلم الإيديولوجي» التي أزرعها مؤسسات الضنن الاعتقادي وتحصل تسعاً لذلك. صرة الأطراف وترازم الأوصاف، نجل هذا في ذلك، حلولاً لا يفرز إلا الإدعان والتضاهر في المحيط الناجم عن عمل الاستدلال والمنطق من أثر البرهة⁽⁷⁶⁾.

ولمّا كان مبدأ الاختيار، مبدأ من مبادئ التبعة الحجاجية، فإن ابن عربي

(74) للوقوف على بيان هذه الخطبة الخطابية، يعني مسطرة التمت الاعتقادي التي في التوضيح والابتداء، وأجبع المقتمة المعقودة على تفسير ابن عربي، ص 23-25.

(75) لقد خصصت الخطابات في المجال التداولي العربي الإسلامي إلى صواب صرامة وحدود واضحة، لا تتجاوز ولا تحترق، إذ اتصل كلّ علم بقواعد (علم الحديث/ علم التفسير/ علم المعاملات والتشريعات...)، لذلك نجد كلّ فرع معرفي من هذه الفروع مستقر في برسم المحدود ويخضع للمقتضيات، حتى لا يضلّ المادى ولا يهتد السامع. فتنصّ نظراً الكلام وتقدم وظائفه الإقناعية، - ولما كان ابن عربي من خبر سس الأولين في ذلك والترويض، أمري خطابه التأويلي على عادة الموم، حتى تشفى الطغور السطوح - ب من لعد أصحاب الأمر ونسهي، غنروا الحقائق وسنمروا المفهوم ولم يتركوا للثالث مصاد ولا للمعادين من علماء الأئمة مكاناً

ولسرع الاستيعاب بقضايا الخطاب الإسلامي المعين والتأويلي والتعاملية وما يعمل به من سياسات واستراتيجيات، راعى عبد (عبد الموفق)، سمة هياكل الوضع بقدر العقل القاطن، (الطريق لمودعاً)، (مرجع سابق)، وخاصة القسم الثالث، العمل المنهجي/ - الإسراء والمصراع، إسراء الزوج أم مصراع الدن؟ ص 131-171.

(76) إن سياسة سذ الثمرات المعصرة بين الأطراف المتصارعة، يسرع به مبدأ التبريد.

وهو يوزن وقائمه التي سنعقدو بمعمول عمل خطابين، حقائق تأويلية وعقائد تمزجية، ليس هذا المقام مجالاً لبيسط الرأي فيها، يرتضى اشتهاها بين المرعفين، ينفون أسرارها ويفلون حواهرها، نقل من خبر أصولها ووقف على وقائمه في تلك شغرات الوجود الذي حمله صانعه، كلمات منه تحميلاً فاسراً لا يكتمه إلا نور العلوم الملدبة والنحطوات الربانية من أهل البصر الثاقب والإشارة الموجبة، يوبن ابن عربي، وقائع خطبته تروياً هربياً، رأسه عظمة الله وجلال مقامه وقائمه أهل الشوق والمذوق وقلب حراكه مقام الرسول يُجبل واصطنعي ودوافع التأويل أثبت وأثير بها فرضاً سماوياً وواجباً وجودياً⁽⁷⁷⁾.

وهذا التنظيم الذي أجريت عليه المراتب الوقائمية، يستلطن تصوراً وبصر سامة مدارها على أن حقيقة الحقائق إنما هي كاتبة في الوجود الأول، نعمني الله تعالى مقامه ونقدست منارته، إذ منه - حسب تصورات أهل الطريقة - نبت الكلام وتفتت الحكم والتوجدت اليقينيات⁽⁷⁸⁾، وهذا التقدير، يقوم شاهداً على أن العمل الحجاجي، عمل موجه «Orienté»، ماله غايات ومنتهى مساره لنور وتقديرات

ولان الانسجام الذي يبلو في شأنهما يبرلمان ويتكا

«Pour qu'il y ait argumentation, il faut que, d'un moment donné, une communauté des esprits effective se réalise. Il faut que l'on soit d'accord, tout d'abord et empirique, sur la formation de cette communauté intellectuelle et, ensuite, sur le fait de débattre ensemble une question déterminée, or cela ne va nullement de soi». *Traité*, p. 18.

(77) للوقوف على مراتب ترويب ابن عربي وقائمه الخطائية، راجع مقننة التفسير، ج ١، ص 23-24.

(78) يقول ابن عربي في معتق خطبة تأويله، هي بيان هذه الكلمة «الحمد لله الذي جعل ماله كلامه مقام حسن صفاته، وطوائع صفاته مطالع بود ذاته، صدى مشرع مسامع للرب أصفاته لتسكن السماع، وروى موارد مشاعر فهو أوليك تسكن الاطلاع، وتلف أسرارهم بأشراق أشعة لمسة في أرجائها وشوق أرواحهم إلى شهود جسد وسره بعتاب، ثم كس إليهم الكلام فاستراهموا إليه بكرة وعشاً، وفزهم بذلك منه حتى حصلوا إليه بهي، فزنى مطاوعه ففهمهم، فإذا هو ماء تجاج وروي سامته قلوبهم. فإذا هو بحر مزاج، فلما ارتدوا انغمروا ليسرجوا حرر أسرارهم، طمس أسماء عليهم فعرقوا في طهرهم، لكن أوبى شعور سالت من بيض بقدرها، وجدوا في العفول صاحب من رشح سهرها، فأبروت الأوهي على شواضل، صولهم ثاقبه ودرراً وأنبست الجفول على الشواضل، دواهم مباشرة وشمر، فأعبد القلوب عبد معص منقها واقعة على حنقها، تملأ المحجور والأردان، عابره»

نشر حقائق المؤول برشحها ويستند على مجامعتها.

إن اختيار المقدمات المحاسبية من جهة تدبرها مطلقاً استدلالاً، وما برهاناً، يحمل الخطاب متشعباً بقوة حجابيه تقود إلى ترشيع ليس أحسن الناجمة من عمل الوقائع وترابطها.

والحقائق التي انبثقت عن اختيار الوقائع المنقضية عرصها بما هي من أنواع المقدمات، ترسم أفق ابن عربي التأويلي الذي نقوده جملة من الفلاسفة النظرية والمطالبي الأنطولوجية التي يصير مقتضاها العمل التأويلي استجابة لحض مساوي وإنجازاً لأمر رباني، يقضي ببيان سر محدثه ونحيبه غور محتته، حتى تحصل الهداية ثالثة وتنجز الرعاية عامة لا نقص ولا تحريف⁽⁷⁹⁾.

ج 1، ص 23.

متشعب من هذا الكلام أن الإزادة الإلهية - هي معتقده أهل التصوف - إزادة تستلزم في المعلومات البشرية، فهي أنوار تستلزم الوجودات وتهدت بحرق المعقولات، صحو الإزادة وتلويها على كشف المحجوب وحسب المستور. ومن ثمة تكون الإزادة الإلهية - كتميم وتشكيل لا إزادة حجب وضع. وهو ما يحجر إمكانية حصول التفرغ بين ذات له ودات المصور، لا كلفة ولا امتنع.

ولتبريد الإحاطة بهذه القضايا العرفانية، راجع المزملة شذبة

- التوكيل (عبد الرحمن)، هذه هي القضية، (مراجع سابق)

- سليمان (وبيل)، الزمن الأبدني، الشعر الضوئي، الزمان، القضاء، القرابة، ص 100

لنظرات والنشر، الألفية، ط 1/1997.

- الكحلواني (محمّد)، الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الضمنية، العلاج والمعرف

سودا، دار الكلمة، بيروت، ط 1/2005.

- شوقي (جاء)، التصوف والمتصوفة، ترجمه عبد العاد نسي، إفريقيا للنشر، ع 1999.

(79) يقول ابن عربي في ساد حقيقته هذا الأمر «وأنا الأسرار، فإذا قرع سمعها مولود آلاء نطق، فأخلفت بها على طلائع انصاف، صحرير في حسنها، إذ وأنها وظفت ودمعت عند سلطانها وبلاستها، من إذا ملع الزوج منها البرام، طلع من ورائها حس، طلعة وجهه شامي وحكم الشهود عليها بحس الرخود وألزمها الأبرار، فسحان من لا ين إلا هو الزائد المهد، سحان من يحل في كلامه يحلل صفات حلال وحده على حد في صرة به، فاته وكمال...»، ففسر ابن عربي - ج 1، ص 18.

وإجابة الموقف عسى منك التوقف ويعبره، حتى يحدث من حركي
عرض المثلثات حتى يتم لنا، فعل المحدث قدوة، وعنده وقت، وقد سدي
تلك حصة بطلب به الإقناع وبه نحي من حلاجه أتقبل، حيث موقفه من وضع
أخرى، عسى المحدث أصبح والشاعر سعد، فبما من أصدقائي حينه حدثني
بأنه نكث العربيه، أحد مروه، فيحتضن ويغزو.

ب- العرض وطرقه

نحن نربط العمل الحجاجي الدائرة عليه المقدمات بسبب الاختيار، فإن
نؤمل فعله التأثيري، مشروط بحس العرض وموصول بدقة الأسط، حتى تمت
احتياجات الفكرية وترسخ القيم القصورية التي ينوي المحدث إيصالها إلى جمهوره
يقع به ويضمن بقائه من خلالها، وقد عمد ابن عربي في تأويله عملة وفي خطبة
كثيرة خاصة إلى سبسة في العرض له يتمرد بها عن غيره من المفسرين
مستبين، عدا في بعض المواطن التي بدت فيها الخصائص الضوئية قدوة،
انفذاها مقام الخطاب وضلها سياق القول، وهذه السبسة التي له تبد خارجة عن
تأويله تشطر خلفية حجاجية مدارها على ضرورة الانحراف ضمن المشهور من
الأفكار والشائد من الحداث، حتى يضمن الخطاب نفاقه بين جمهوره وصدقته
على مقبله، لذلك علق علماء الحجاج نجاعة المقدمات الحجاجية، بسبب
الاستهزاء، حتى لا يبدو عليها الشذوذ الذي ينفر الجمهور من الانحراف بها
والإقبال عليها، فتأملت بؤس من بها وموشهات بعمل وفق تعاليمها، وما يترجم حس
عرض المقدمات الحجاجية ودقة بسط الصدور الاستدلالية، الهرمات كما
Hierarchies التي نعلم وفقاً لها ابن عربي خطابه، إذ بدأ بسقام الزعة والكمال الله
بشر سقام القداسة والجلال (محمد بن محمد) وصحة) وتنتهي إلى مقام النور
والاصطفاء (أهل الذوق والوجدان) وقد نظم هذه المقامات، نظمًا معاملاً لك
نك.



هذا التلّظ يجعل العلاقة بين المريد والله ومحمد ﷺ، علاقة قائمة على
لجود المتفاعل وحركة لا يثنيتها عن الاتصال بموضوع رغبتها (التّرخد يدان له
ومتح التّرائر منها)، ضدّ المعارضين ولا إكراهات المساوين، بل يجبرها المريد
لنفسه نظراً إلى تحرّره من كلّ الوسائط وحسب كلّ الشّر التي كانت تحول بين
إرادته وراهنية وجوده، وهي راهنية متحرّرة عارضة يمينها الضّوئي بالزّمانات
الدّائمة والسّفر المتواصل في عوالم الإمكان والاحتمال⁽⁸⁰⁾.

إنّ إحكام التّرباط بين الوقائع المعروضة، بسجّر عته ميلاد جمع من الحقائق
التّصورية التي تنسجم في الأخرى بالاشتّهار والاشتراك وهو ما عكسه التّلمّ الذي
رسمنا عليه الوقائع/المقامات، إذ تمثّل تلك الوقائع /المقامات، تشكيلات
مفهومية ومخازن ومزجّة، تختزل مواقف الضّوئي من العالم وأشباهه.

ومن ثمة بذت طرائق العرض التي قُدّت من سُنُونها، المقدمات العجاجة،
ضامة الفؤة البرهانية المطلوبة، حتّى تثبت الحقائق المضّمة داخلها، ثوباً ينشجر
من خلاله ابن عربي من نشر نُدوره التأويلية التي احتازت الرّسم وأقامت علاقة مع

(80) تتنوّع هذه الحقائق في انعدام الوسائط وانتهاء المعارض، واسع صر، معجم المصطلحات

الضّوئية، (راجع سابق)، المفاصل الاصطلاحية الثانية

- الشّعر، ص 99.

- الشّعر وطريق، نفسه.

نماذج الحكيمية، (الله/محمد ﷺ)، تستفي منها الشرائع وتستمد من مظانها الحكم وزواجر⁽⁸¹⁾.

وهو ما يجعل طريقة عرض المقدمات، تتجاوز مرتبة الشكل الظاهر، لتعدو هي الأخرى احتزالاً مرفراً، لموقف ابن عربي من علامات الكون ومحدثات توجود من جهة كونها بؤابات على السر الحقيقي ومناهل على المصدر الجوهراني، يترد باستلاكه القطب ويسمي بعضاً من هيئاته، إلى المريدين والأنبياء، حتى لا يبتسر السر سريعاً وتنجلي الحقائق.

وهذا الأمر يبدأ في قول الشيخ، صريحاً وهو يتحدث عن تأويل القرآن، وكل ما لا يقبل التأويل عندي أو لا يحتاج إليه، فما أوردته أصلاً ولا أزعم أنني بعت الحد فيما أوردته، كلاً، فإن وجوه الفهم لا تنحصر فيما نهدت وعلم الله لا ينفد بما علمت⁽⁸²⁾.

لحقائق النص مدد حقيقة الله، لذلك صحت فيه الإشارة وضاعت عنه العبارة ونفى ذلك الأمر، أن يتجاوز الصوفي، مرتبة الرسم الظاهر ليتوخد بمرتبة الباطن الذي يكثر سرائر الحرف، ليجلي أبعادها تجلية صريحة لا مخفية، نفهم الوجود في حقائق عبية وتتوخد بما أحدث الله، تختزل حقائقه وتصور ودائع.

فكان الفعل التأويلي، فعل منفرد وحدث بيدي، لا يتألى للكل ولا يجوز إلا لمن تولدت فيه الأشراف الشاذلة من سماء الربوبية، تعين الأشباه ونسفي⁽⁸³⁾ الشاؤل⁽⁸⁴⁾.

وقد لاحظنا غريباً من التماثل في تحديد مرتبة المفسر/المؤول وتعين منزلة تفسير/التأويل، لدى جيل علماء المسلمين، نظراً إلى اتصال هذا الفعل وتلويح هذا الحدث، بقراءة النص التي رشح بها تاريخه المؤسسي، إذ صار تدلاله،

(81) راجع في ذلك، أبو زيد (مصر حامد)، فلسفة التأويل، (مركز سان)، العمل 1435هـ، (تأليفه/تأويل)، ص 361-413.

(82) نصير ابن عربي، ج 1، المحل، ص 24.

(83) عن حقيقة هذا الأمر، راجع، رسائل ابن عربي، (مصدر سان)، كتاب فلسفة في المشاهدة، ص 16.

مرتبةً بصفة لا بدائية⁽⁸⁴⁾، إذ نعتبر فعل المصّ القرآني من نعتة المقتبس لا من اسمه المجزء، فالأول يرشحه والثاني يعينه⁽⁸⁵⁾، لذلك اصطفى أهل العلوم الترشيح لا التبيين، حتى لا يتقيد إردادهم ولا تحصر معيهم وهو ما بدا تدهور بينهم وبين علماء الرسم، جحدوا أدوارهم ونفوا تغديرانهم، لأن كل فريق ألقى امتلاكه إيقين وتوهم احتكار استمر، فتواصل التنازع وحسي وطيس الصراع وظلّ وهم امتلاك الحقيقة اتّبعية والمعنى المبدئي، المحرك الأوحّد لصطوة التأويل في المجال اللغوي العربي الإسلامي يزكي جذوتها وينشط حركتها.

جـ - الأشكال الخطابية ووظائفها الجباجية

لقد بات معلوماً أنّ الوظائف الجباجية تحملها أشكال خطابية متباينة، تباين المقامات ومختلفة اختلاف الأسبقية، لذلك عُذّ الشكل الحامل، دالاً يفتزن وظائف وحاملاً يفضن أدواراً.

وما اعتناء علماء الجباج بالروابط الجباجية *Connecteurs argumentatifs*⁽⁸⁶⁾

(84) لنتطّن من هذا الزعم الظاهري، انظر منشآت القاموس النسخة

- مقدمة تفسير جامع البيان للطبري، ص 25-27.

- مقدمة تفسير الكشاف للزبيدي، ص 6-9.

- مقدمة تفسير ابن هريز، ص 23-25.

(85) من حقيقة هذه المعضلة الأنطولوجية الرمزية المتعلقة بفعل النصّ القرآني وعمل حكاية، راجع أركون (محمّد)، ظفران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الفذهني، انرجع سابقاً.

(86) المعروف على هذا السجل الطرقي التّأثير على الروابط المحابنة ووظائفها في صاغة الجباجية داخل الخطاب، راجع

Isabelle Adamson, *L'argumentation, introduction et étude de discours*, op. cit., chapitre 6, opérateurs et connecteurs argumentatifs, p. 291-324

وعد استعمل بالروابط / أمرا / المحابنة النسخة

«Même distinction du sujet Argumentaire In via In via Visio
Yours Attendant (4) et non pas tout»

إنّ هذه الروابط / الدوائر المحابنة، وود حركات الخطاب، وود انهم في النسخة
وكشفت معيانه لذلك استعمل بها علماء المحابنة وود حركات الخطاب، وود انهم في
المحاسبة في نظام بالمعاني التي محرك أنظار المحابنة / الدوائر / وود انهم في
معاملة، عراسي [فان] معذور وود انهم في

بأن دليل على أن الوظيفة احتجاجية المتعلقة بالثأير والموصولة بالعمل، مستزنة في أشكال الخطبة سيطرة كانت أم مركبة، يشعلها المخاض ليشند بها حاله المنصرم وليست من حلالها كسموسه المحدث الذي سترجم من حلاله، تأويلاته القائمة على مراجعة المحاصيل السابقة واستبدالها بفتح آية، يؤمن بها الجمهور يعمل بها المحتل (١٢٧).

والظاهر في خطبة تأويل ابن عربي، مقدمة ججاجية، لظائر بجملة من الأشكال الخطابية الحاملة، قيساً ججاجية يقوى من حلالها الانتعاش وتستجلب بها لكافة وحتى نزلها عزلاً بيانياً، نظمها في الجدول التالي:

الأشكال الخطابية	أوظائف الججاجية
تزيين والإيضاح «فرايت»	الكشف السر وتجلي الحقائق
طعن التلويح والحد «فاحمد لله»	الزفة وعزل المقام
نقد الأسرار وعرض التلويح «وأنا الأسرار»	التخصيص والتفريد
لنك والتسبيح «سبحان»	ترشيح الزفة ورفد مقام العز
القول والمبالغة «ويعبد»	تفطيس مقتضى المهمة التأويلية وحلال مقامها
تقولي والشر «ففرغت»	حمة الكشف ودواعي الترويض، نورث أهل الدوق، السر واليبس

تكشف لنا الأشكال الخطابية المستخرجة من خطة الكتاب ووظائفها احتجاجية، سلمية شكلية صارمة نخترزل حركة أهل الدوق في طلب الحقيقة نمرؤمة هي النص الفرسي، من جهة كونه العلامة الوجودية المحركة، لغدت فطاح سموس كونه وبوخه محدثانه، إذ إن هذه السلب سماكي المصار اندي بنامه سالك بنزلي وبعرج.

لذلك كاد الداه بلطياً وسبحاً ثم عذب بحصباً ومرد؛ بعدها راحب ربحاً ورداً ثم اسدود، اذ لا شأنا وسرا وحلوما في عالم أهل الفقه سوطا:

الفرع والذو الأدوار⁽⁸⁸⁾ فهذا الترقى الذي ماحت به أشكال الخطاب، يصير ترقياً موازياً، هو الترقى الوجودي والصعود الأسطولوجي الذي يفقه السالك، حرّ يصل بنهيب الحقائق ويدرك كامن الودائع⁽⁸⁹⁾.

وبذلك أذى اشكل الخطابي، دوراً جماعياً، ماله إقناع الجمهور مسائل إدراك وجوه الحقيقة والتعقّب بمجاورة السرّ.

فابن عربي أوصى من خلال مقدّماته الجنباجية، تصوّرات تأويلية قائمة على مجاوزة الشؤن الجارية مجرى السّلط المائلة تعير ونحدّ، تجبر وتمنع، فهو يدور من خلال كلّ ذلك، إلى إقامة وحدة وجودية بين المريد المتخلف والإله المتوفّر بصفاته والتمتالي بجهاته، عبر الوسيط القرآني باعتباره التمثيل الملمّض للحقائق الغائبة والودائع المخبأة في إهاب رمزي فيه ظهر مفسر ويطن مشفر، يجلو المريد بإدراكه المستمدة من سماء الرّفعة والمستخرجة من محيط الكمال⁽⁹⁰⁾.

إنّ خطبة تأويل ابن عربي، من جهة كونها مقدّمة جنباجية، نصّنت حملاً من الوقائع وجمعاً من الحقائق الأنطولوجية الوجودية، كما حوت مشيرات لفظية ومحيلات مقامية اختزلت تصوّرات الرّجل الفكرية والتأويلية التي سينم إحصار إمكاناتها في متن اكتاب باعتباره برهنة مفضلة وإثباتاً منجرّاً، لما حوته المقدّمة من حدوس وإشارات، منها جواز المتن، لا تنافر ولا تعارض.

وهو ما يبنى انسجام الخطاب الجنباجي الذي يستمدّ فعله من مبادئ مركّبة ذكرها، أجلاها حسن العرض ودقّة البسط، حتّى تكون النهاية إقناعية نبيّنة.

(88) للولوف على مدارج ترقّي الضوئي في طلب المعرفة وتحصيل اليقين، راجع، ربّما، الشيرازي في علم التصوّف (مصدر سابق)، وخاصة الفصل الثاني، (شرح المقامات/ مدارج أرباب السلوك)، ص 89-350، وقد حصر الشيرازي مدارج أرباب السلوك ومقاماته في تسعة وأربعين مقاماً، أولها نقرة (مرلاً من سائر السالكين)، ص 91 وأخرها شوق وهذه المقامات/المدارج، يرتاض بمقتضاهما السالك، لينتصل بموضوع شوقه، تصدّق، ارتوى، وتوصل. لا مانع يمنع ولا حائل يحول.

(89)

(90) يقول ابن عربي في صدر تأويله، لتأدية هذا المقصود، «وهمت به أن أظهر مرّخصاً ويطرّح مرّ التّوكل والحدّ ما يساهم إليه المهدوم من معنى الكلام والمطلع ما يصعد له» بل شهود الملك العلّام في المعرفة عامة، تصير ابن عربي، ج 1، ص 24.

نفس انحراط الجمهور فيما أحدثه انحطاط من عوالم هي بدائل تحل في القلوب
محصرة، فتوسع عالم المحصورة، انكشاف أسرار وهتك حجب.

III- التقنيات الجعاجية / «جسم الإقناع الوسايطي»

لقد آل بنا الحديث عن التقنيات الجعاجية في النصيبين المنصبيين، إلى
عنايتها أشكالاً خاوية وأجساماً وسايطيية يشغلها المعاج بالقيم والنصيرات
وحفائذ، كي يفتح بها جمهوره ويوصل من خلالها مسدوده، لذلك قد تشابه
تجميع ونختلف النيات، بين جلّ المجاري التفسيرية التي أجريها عليها الاختيار
والتد على ماذنها المسألة.

وهذا المأل الثظري، يجعلنا نعتبر التقنيات الجعاجية، وسايط يسخرها
نحتاج ليبلغ من خلالها الحفائذ التأويلية التي وسما بالجماعة ومعها بالكفاءة،
نحي الحقائق ونقول صواب العلامات.

والمصادرة على اعتبار المتون التفسيرية في الثقافة العربية الإسلامية،
خطوات جعاجية، نبيح لنا استنحاج الأنواع الجعاجية والتقنيات الاستدلالية التي
توسل بها ابن عربي، وهو يفتح جمهوره بكفاءة الأول الصوفي القائم على الجواز
الذوقي والتحرر قدر المستطاع من سلطان الرجال وأسر المنطق العقلي الذي يحجز
نفس ويظلل الحقيقة، فلا يكشف عنها سوى الرسم ولا يظهر عليها عدا الرسم
وهذا الاعتبار هو الذي سيجعل ابن عربي باعتباره رائد هذا المنحى في تأويل النص
نقرأ، على دفع شبهة ورد طعونه، حتى يخلص معدده ويصفو معينه ويغسل
السموذجاً لأهل الذوق والوجدان، يحتذون على حذوها عند تلاوة الفرقان،
يكشف لهم ما استعدوا له من مكتونات علمه، وتحتل عليهم ما استطاعوا له من
حيث فيه⁹¹.

فما هي أهم التقنيات الجعاجية التي سخر ابن عربي، نفسه مركها وما هي
أهم الأمصال المنجزة عنها والتأشئة منها؟

لا بد أن نلاحظ بدءاً، قبل أن نرسم تصبغة الحجب التي استعملها ابن

عربي، لتكثيف خصومه من دعاة الرسم الظاهر والإشارة السبئية أثريين كانوا أم علماء كلام، لأن الموضوع اندي يستقي منه ابن عربي، أجسامه الواساتية وسببه الاستدلالية، إنما هو الموضوع الحياني، باعتباره مصدر الحلق وسبب الضمعة، تعمل في رحابه الحدوس التأويية وتحل في مرآته الحقائق اللدنية⁽⁹²⁾.

وهذا الأمر أشار إلى كفاة فعله، ابن عربي وهو يوطئ ويستهل حشر بطنج المتفيل اعتقاده، وفق تلك الإشارات التي تضمنتها خطبة الكتاب، مقدمة حاجبة تلوح بالمطوب وتلمح إلى واجب الاعتقاد وصواب المعنى، وهي كلها مقولات تأويية متحولة، تنفعل بالانساق العقدي الحاضنة وتتأثر بالمفتضيات المفاتيح المحبطة.

وهذا الموضوع المنفرد سبلون الحجج بأصابع مفردة أجلاها النحرز من المفاهيم المنطقية والثوابت العقلية والضوابط المرجعية، ليطلق المحاج/المؤول، لخياله، العنان يتصور ويفترض، يسافر ويرحل في سراري الإمكان والاحتمال، فتصير العلامات اللغوية البانية سدى النص القرآني، رموزاً تحتزل أدفاً دلاية عادة ما تتجاوز حدود المرجع وإكراهات التراضع.

ولم يزل هذا المعاني هو الذي أثار حفيظة الضرب العفدي، تكيلت لأهل الإشارة والثوق الطعمون والسباب، دلت على ذلك مقالات احتلعت أزميتها وتهايت متعلقات أصحابها⁽⁹³⁾. وهذا لمعري دليل على أن تارح المذاهب في افكر العربي الإسلامي، إنما هو تنازع دوافعه احتكار المنازل والانفراد بالمواقع، مما أضل تار الفتنة بينها، فانحجب للنص المؤول وبرزت الهيئات والإمكانات التي بينها التامير

(92) للبروف على وظيفة الخيال في الفكر الشومني عامة وفي تصريف ابن عربي خاصة و " يعلق به من أدوار مساعية، ترشد العمل الأرياني وتفرقه، راجع المؤلفات التالية " Cochen (Henry), *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Aubert 2^{ème} édition, Paris, 1993.

L'imagination créatrice, Actes mis en forme par Roselyne Cheu, langages à la Baconniere, Neuchâtel, Suisse, 1971

- قاسم (محسود)، الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي، معهد البحوث والدراسات العربية، مطابع سخن العرب، 1969

(93) عن هذه القضية، راجع ابن عمار (تومين)، مواقف المفاهيم من لصوفية، (مراجع سابق)

ورسمتها التآويل، يفعل بها الناس اعتقاداً وإيماناً فتتصاعد آثارها ويقوى حيويتها⁽⁹⁴⁾.

ولكن تتابع في استخراج الحجب التي وظفها ابن عربي، لإقناع الجمهور بحجاب تأويله آيات سورة البقرة، مواءماً نظراً إلى أشخاص هذا اللون، وتأويله بالأزواء والشوايح، نفذ في صدر الموزل قديماً، لا تحذه الزواج العرفية ولا قواعد الدعوة ولا الإلزامات الدلالية التي تجري عليها لغة البيان وينقوم بها منطق بشأن، وإنما هي لغة مصدرها الغيب ومآلها الحجب، لذلك لا نستفز على دلائل مدونة بل تفتتح على رمز تشيع مجالاته وتتمدد حلوله، فتصير الحروف مختللات وحديثة ومرئيات أنطولوجية، تنفس حقائق غائرة وأسراراً خفية لا يعرف كتبها إلا من خسر لغة العرفان وإرتاض ينحوها وتذوق رحيق بلاغتها⁽⁹⁵⁾.

ولكن رغم تلك الصفات، فإن ابن عربي نط حججه - وهو يدافع عن كتابه الأول الهليني، في تجلية الغيب وهتك الحجاب -، تميضاً يتوافق ومتطابقة النظرية ونصواته الأنطولوجية التي يجتدي بها في أمور التآويل بما هي إلهامات ووراثات يستفاد من متابعتها ويمتصها من مطايعها، لذلك كانت بنية النص القرآني وعلاماته، ذات وجهين: ظاهر مفسر وضمن موزل، ينتقل بينهما العارف الضوئي نفعلاً بحالتي مداهات الشفر من عالم الثعنين إلى عالم الممكن، باعتباره عالم الحقائق الإضافية يتوخد بها الحريد، توخداً حلولياً، يصير بمقتضاه ذاتاً/ حقيقة لا تفاضل ولا نماز⁽⁹⁶⁾.

لقد اعتبر بعض المنتظرين استخراج الثغبات الجباجية واستحصاال الوسائط ثمرانية من خطاب قاء، ضرباً من الاستبصار بالميكانيكا الجباجية التي وفقاً لها

(94) عن سلطة التماسير والتآويل في توجيه نظم الاعتقاد في الثقافة العربية الإسلامية، راجع أركون (محدد)، القرآن من التصير الموروث إلى تحليل الخطاب اللغوي، (راجع سابق).

(95) لتستل هذا الأمر المتعلق بدلالة الحروف على المراتب الوحدوية والسطار الأنطولوجية، راجع ابن عربي (محمي الذبي)، الفتوحات المكية، ج 1، ص 203 وما بعدها (الثالث الثاني، في معرفة مراتب الحروف والحركات من العاصم ومآلها من الأسماء الحسنى ومعروف الكلمات ومعروفه العلم والعلم والمعلوم)، وكذلك، الرسائل، ص 16، كتاب القاصدي المشاهدة.

(96) حيدر بن عربي، ج 1، ص 24.

تدور دوايب الخطب وتتحرك أسرار الكون⁽⁹⁷⁾، وهذا التصور النظري، يسمي الحفر في التقنيات الحجاجية، يؤول بالضرورة إلى الطمر بالوسائط الإعلامية ورقتنه من مواقف وتصورات ينوي المحاج تمكيها في كيانات مثليه، يملكون بها ويتهمون بتوها.

وقد لا نجانب الضواب، إذا اعتبرنا مشعل التقنيات الحجاجية، مشدداً تأويلها، إذ لا يقصد المحاج من التوصل بالبراهين والأدلة، لنقوية زعم أو دعم تصور، جهة الشكل، بل يقصد جهة المضمون، باعتباره طلبة كل محاج يرى تبدل عوالم الاعتقاد ويروم تغيير مواقف المناولين، حتى ترغم، لجوأت الاتفاق وتحص المصالحة بين الذوات المتنازعة، لذلك خص علماء البلاغة والحجاج ومن بعدهم علماء تحليل الخطاب، التقنيات الحجاجية، بعناية معتبرة لتمكنت كتم وتجلت منزلة، فهي لدى جلهم قلب النظرية الحجاجية ومركز الخطاب الإقناعي، إذ لا مهرب، لبلوغ مرتبة الإقناع، من التوصل بالوسائط البرهنية والآلات الإقناعية، تدرك بها المقاصد ومن خلالها يقرى الخطاب وتلشد عناصره⁽⁹⁸⁾.

وسلاحظ قارئ هذه الرسالة تنوعاً في المناويل وتعددأ في شبكات القراءة. وهذا الأمر ليس بختاً وصدفة، بل هو خيار مقصود إليه، نظراً إلى ما يختص به كل مجرى تأويلي من فرائد خطابية وخصائص مقالية، نجيذ الاستهداء بمنول

(97) يقول برتون Breton، ني بيان هذا الاصطلاح:

«Vous essayerez dans ce chapitre, de comprendre comment la rhétorique argumentative fonctionne. Comment, concrètement, convainc-t-on?», Breton (Philippe). *L'argumentation dans la communication*, op. cit., p. 39.

(98) راجع أصول هذا التصور الذي يعتبر التقنيات الحجاجية بمثابة النواة التي عليها مدار الخطاب الإقناعي، المؤلفات التالية:

• Breton (Philippe), *L'argumentation dans la communication*, op. cit.
• Tutescu (Mariana), *L'argumentation, Introduction à l'étude du discours*, op. cit.
• Perelman (Chaam) et Tyteca (Lucie-Olbbrechts), *Traité de l'argumentation*, op. cit.

• هذه المؤلفات وغيرها اشملت ببيان دور التقنيات الحجاجية في إثبات اليقنة النظرية وترسيخ المواقف التأويلية التي يسي المحاج إقامة الدليل على صحتها أو دعمها وهي

يستعصى على الانقياد لموال آخر، وهذه الحقيقة الاختيارية، لا تمنى في ذاتها. عند تعريب المتأويل على المفتونات، بل شوي من وراء هذا الاخبار، استندل الحاطب معجاجة والوسائط البرهانية من المفتونات فتها، حتى لا تنقو الأمان ولا تمصب الإرادات وتبقى المعارف النظرية وسائل تنظائر وتكامل. برمد الغيا لتأويلين وإعائته على استخلاص المتناصد الغائرة ومنحصال الاستراتيجيات المتغنية في صمت العبارة وفي دياجير الكلام، يجلئها وينشرها على مساحات الإنكان الأنطولوجي تقاربها المسالك وتكتب من خلالها هبات الحقيقة ويومها.

وقد حصر برونون Breton، تقنيات الحجاج وألانه، داخل مبحث أربعة، منها، عدلات الحجج «Les familles d'arguments» وهي في نظام تبويه وهي نظر تنظييه:

1. حجج السلطة «Les arguments d'autorité»⁽⁹⁹⁾
2. حجج الاشراف والمعموم «Les arguments de communauté»⁽¹⁰⁰⁾
3. حجج الهيكله والتأطير «Les arguments de cadrage»⁽¹⁰¹⁾

(99) يرف برونون Breton، هذا النوع من الحجج قائلا:

«La forme des arguments d'autorité est assez constante: l'opinion qu'on lui propose est acceptable par l'auditoire parce qu'une autorité lui soutient et que cette autorité elle-même en est bien une pour l'auditoire», op. cit., p. 61

وقد وصل برونون، هذا النوع من الحجج بمسلة من الضمات أضهاا الشقويش لمرقني والتشيز والكفاءة والحررة والمذمم/ الزدد...، نفسه، ص 63-67.

(100) يرف برونون اللجرء إلى هذا النوع من الحجج، قائلا:

«L'appel à des prémisses communes est largement utilisé, notamment dans tous les cas où une communauté de pensée et d'action préexiste clairement entre l'orateur et l'auditoire», op. cit., p. 66

(101) يقول برونون، في شأن هذه الحجج الثلاثة على إعادة تنظييه وهيكله الألك:

«Le ou le recours aux valeurs aux lieux à l'autorité admise implique le rappel d'un monde commun, commun qui sert immédiatement de réel de référence: le cadrage du réel implique une nouveauté un déplacement un autre regard», op. cit., p. 79

معيداً في الشياق عنه أن:

«L'argument de cadrage implique que son destinataire sache toujours qu'il s'agit d'une manière parmi d'autres possibles même si l'on pese de tout son poids en sa faveur», Ibid., p. 81

4 - حجج المماثلة والمحاكاة Les arguments d'analogie (102)

إن هذا السؤال الذي ستوصل بعض مبادئه، للمحدث عن أنماط الحجج وضروب المحاكاة في تناول محبي الذين ابن عربي، لا يبدو أن يكون سوى شكٍّ مجرد تنظم من خلاله الأفكار وتبويب الحقائق التي يرمي المحاكاة/المؤول بر نحيتها في كيانات متبلية ورسمها في أعماق محاطية.

وفعل هذا السؤال كامن بالأساس في تمثل جل تصورات رؤاد علم الحجج ومؤسسيه وربطها بالاصول الشاعورية والمبادئ الانصالية التي ينجز عنها اعتبار المحاكاة، عملية مرجحة بتجادل في محيطها أكثر من فاعل وتنصاع في لغاتها أكثر من اختلافات تنقل حيناً وتنسّر أحياناً⁽¹⁰³⁾، فيبقى العمل المحاكائي، بؤلة الحوزة على استكشاف العالم المختول في الخطاب وحمل المتشغل على الانحياز في دور مأكية صنعها الجنيح وأحدثها الاستدلال، فصارت قوانين يعبر بها الانتماء وفرايف يحذ من خلالها التوافق.

أ - حجج السلطة Les arguments d'autorité

تتلو هذه العائلة الأولى، بجملة من الأشراف حصراً برنون Brelon، لي المظاهر التالية:

• الأحكام المشتركة (104)

(102) يقول برنون، حافاً حجج المماثلة والمحاكاة، غريباً وشائخاً في أسئلة المحاكاة والمحاكاة:

"L'argument d'analogie consiste à établir entre deux zones du réel jusqu'à dire savoir une correspondance qui va permettre de transférer à l'une les qualités reconnues à l'autre." L'analogie est une correspondance qui tient sa force de son mystère partagé. - Ibid, p. 97-98

(103) يقول برنون، في بيان هذه الحاشية التي تجعل الحدث المحاكائي، أكية تصف الشدة الإنساني المعقد.

"... est dans cet esprit que nous définirons l'argumentation tout au long de ce livre concue qu'il s'agit à la fois de décrire les mécanismes d'un élément essentiel de l'activité humaine et d'en faire du même coup la promotion". Ibid, p. 7.

(104) نفسه، ص 42.

- اجتماعات ذات الكفاءة والسلطان⁽¹⁰⁴⁾.
 - مشكلة الواقع وبنيت وفق شكل ما وطريقة معينة⁽¹⁰⁵⁾.
 - أحداث المماثلة وتحويل المشابهة⁽¹⁰⁶⁾.
- وستعمل على متابعة تلك الأشراف التي تنفرد بها حجب أسنفة، حكمه
بذمة فاعلة، حتى نستطيع فيها بعد أن يستخلص، حجة جنة هذا الشيء من
حجب وما يمكن أن يرشح عنه من أفعال، تبدل اعتقاد الجمهور وتغير تصرفاته.

1- الأحكام المشتركة

تحتل الأحكام المشتركة بنجاعة حجاجية فائقة، نظراً إلى ارتباطها بمتشهور
مدون، يري بين الناس اعتقاداً راسخاً وحقائق مطلقة.

وقد سبق أن حللنا منزلة الأحكام المشتركة، ثببان حجاجية المقتضات وم
حري عليه من قيم وودع وحقائق تناظره وتعاقد، لثني محيط الاعتقاد الجنبه
في بروم ابن عربي تشييب معانمه وإقامة صروحه، نعلمي الاعتقاد القوي
(تدري)، من جهة كونه مرقدة لسوء الحقائق الضالفة والجواهر الخفية.

والأحكام المشتركة في تدويل ابن عربي، تشتغل اشتغالاً لا يختلف عنه في
مرجئ المقدم والغاية، في التفسير التأويلي: الأثري والظرفي، إذ يرتفع من
حد الأحكام المشتركة التي هي في المحصلة والمتهم، حقائق تأويلية، تهبة أدبه
غنى، تهبة تليق بمقام المحصرة وتتوافق ومناخ الإشارة، ينفاد بهما الأول ويتوجه
مرحلتها الاعتقاد في كل ما يطرأ على كيان المستقبل من واردات والهندات

⁽¹⁰⁴⁾ عه.

⁽¹⁰⁵⁾ عه.

⁽¹⁰⁶⁾ عه.

وذلك عائد إلى طعمة الرقبة التي يتفرد بها مرعا التأويلي في هذه الزمسة، وهو أن يحرم
لخصائص النظرية التي تتوشل بها، محرزة آليات تهدي بمقوماتها التصبية ولا تسهل
تعاليمها الإحراقية التي وصعها لها أصحابها وصعاً يفعل بالشيخ الاحقرني (الحذر،
الله الترسية)، وما يتصل بهذا انشيان من تعاليم تعافية وحصانة، نعلم الجميع ونوجه
مسارات السومة والاستدلال، لذلك قد سلحاً في بعض الأحيان إلى دفع حجبين وصع
مشطرين، حتى يلائم بين آلية التأويل وسياق الاختار، لا صميم في تلك ولا معانیه

يجلي من خلالها سر الحروف الذائقة على أعمار وجودية ومراتب أسطولوجية تتحدو محيط العلامة لتحل في كون أكثر اتساعاً معني الزمر المتشعشع بالإيهام والشعور بالتدلال، حتى إن بعض من اعنى مرصد قوائم حطاب ابن عربي البلاعية، وهو «الظن إلى ميلاد لغة جديدة لها قواعد وأشراف، تبني نحوها وتحدد هوائها»⁽¹⁰⁸⁾

والنوشل بالأفكار العامة والأحكام المشتركة (عظمة الله) منزلة الرسول ومفاهم/ جلالة القرآن وبيانه / مقاصد الهدى والتبصير بالأسرار المودعة والفور المحجوبة...)، تجعل الخطاب الجتاجي، خطاباً موسوماً بالضمان الأدنى، حتى يتسكن ويستقر، يرسخ ويتوكل، ولعل التشابه الحاصل بين جل علماء التفسير، بدءاً من الطبري، وصولاً إلى ابن عربي، في نظام التوطيئ وشكل الابتداء، دليل على أن الإحداثيات التأويلية لا تجوز إلا في حال أعلى فيها المتقبل، طاعته وظفر الشك وطرد اريب وأمن بأن القواسم الاعتقادية الواصلة بينه وبين شخايله (بكر الله)، قواسم مشتركة، أدلتها واحدة لا اختلاف ولا تباين⁽¹⁰⁹⁾.

وهو ما يجعل الأحكام العامة والحقائق المشتركة، ركناً ركيناً في العمدة الجتاجية، بهما يكون الابتداء وعليهما تبني المآلات وتناثر التتابع، فانحرف ابن عربي في أنظمة شدة التوطيئ التي سار عليها رؤوس التفسير قبله، لا يهي قبول تصورات ما تصوروا ولا تزكية اعتقادات ما اعتقدوا وإنما هو في نظرا أمر داخل في نظم استراتيجي، ماله طرد الشبه وإسكات الحاسر الزافضة، حتى ينسج لشيخ الطريقة الأكبرية، فعل الذخض وعمل مراجعة الأقبصة التأويلية التي اعطف في صحتها علماء الرسوم فتوهموا احتمالها الحقائق كلها ونصفتها الأسرار جلها.

(108) من عناصر الأحداث ومواطن الطريقة الزمرية في لغة ابن عربي، راجع الحكيم (سعد).

ابن عربي ومولد لغة جديدة، (راجع سابق).

(109) للوقوف على طابع الاشتراك في نظام التوطيئ بين المفسرين المسلمين، من شعري إلى ابن عربي، راجع مقدمات التفسير الثاب. (تفسير الطبري/ حبيب الرحمن/ تفسير ابن عربي، لإعانة ساجدة)، إذ إن كل هؤلاء ينوثلون - وهم يبدون خطابهم العسري - بقواسم اعتقادية مشتركة تنعزم بعدد التوحيد، مبدأ لمار به الإرادة الإلهية من الإله البشرية، وهو ما يسخر عنه إنشاءات الجبروت الإلهي، سيرواً مطلقاً، لا نسب ولا تعجب، فكن المفسرين/ المؤوليين، إنما ينحرون، لتمكين خطابهم وإثبات خدمهم. في حتر مشترك، حتى لا تنمر الإرادات ولا يعطرب الأعرس.

2- اجتماعات نوات الكفاءة والسلطان

لقد حذّر ابن عربي جمهوره منذ شرع في انشوطين وطن في البسط، تحديداً صريحاً لا الناس فيه ولا مواربة، إذ يقول بصريح اللفظ وحلّي لعلّاه «وه تعلى في كلّ كلمة يغد البحر دون نغادها فكيف السيل إلى حصوها وتغادها، لكنّها موج لأهل الذوق والوجدان يحنّدون على حذوها عند تلاوة القرآن، فيكشف نوح ما استعدّوا له من مكنونات علمه، ويتجلّى عليهم ما استظاهوا له من خفّات فيه، وإنّ الهادي لأهل المعاهدة إلى سبيل المكاشفة والمشاهدة ولأهل الشرف من مشارب الذوق»⁽¹¹⁰⁾.

فإنّ عربيّ رسم محال حركته، لحظة حذّر جمهوره وعين سامعه لهم صفاً من أهل الذوق والوجدان، علّت مداركهم ودقّت مقاصدهم لوقفوا على أسرار وقوف الخبرة الباطنة التي اتكشفت معها السرّ واتجلى القيم التي خلفت التاييدات الظاهرة التي أسرّت محال الاعتقاد الإسلاميّ زماناً طويلاً، فسيطت خطه ورسّمت سلّم القيم فيه. والتأطر في تأويل ابن عربيّ الإنشائيّ وفي مصقّات عبره من الضوئية المتممّين. في دائرته، لواجد أنّ «جتماعات الكثير» التي نضّأزّد نطاب التأويليّ حتّى يقرى ويسعد ويكتسب الشرعيّة الواجبة التي بها ينزّقى ومن دلاها ينشر، حقائق قاطعة ووقائع بائنة، لا يأتيناها الباطل ولا يشوبها الزينغ، هي جتماعات مفردة وطبقات محصورة، خذّها الترفيف وغيتها التعت حتّى تسار نشر سولها، لا اختلاط ولا تمارج.

لهذا الطوق الذي ضربه، ابن عربيّ على جمهوره، موصول في نظرنا برؤية زجل الأطلولوجيّة التي نعتقد الاعتقاد كلّ في استلاك المعارف الضوئيّة، حقائق نشر القرآنيّ استلاكاً لردّها لا يجير الاشتراك ولا يقلّ القسمة.

لقد نحلّى هذا الاعتقاد التطريّ، في ما تركه ابن عربيّ من مؤلفات، صانفت خبرته وتوجّعت مواقفه⁽¹¹¹⁾.

⁽¹¹⁰⁾ نشر ابن عربيّ، ج 1، ص 25.

⁽¹¹¹⁾ للوقوف على حقيقة هذا التصدّد، راجع معنوحات المكتبة، (مرجع سابق) وكذلك قرّسائل، (مرجع سابق)، وخاصة كتاب انصاف في المشاهدة، ص 16.

ومن ثمة بعدو أهل الذوق والوجدان، حراس الحقيقة وحملات الشر الإلهي الذي أودعه حروقه ومزق تلك الجماعة نشره ونبيه، وهو ما أكسب تلك الطهنة، الإمرة والسلطان لأنها حطبت بالنجيل وحضت بالتنميل، دلت على ذلك أحداث موروثه وأتوال موصوفة تعود أصولها إلى ذوي الشرف من عنرة الرسول مصعب على ذلك وزكوه، حتى تقوى الإمرة وتشتد الشوكة ويكتسب الخطيب النعانة القائمة والإستاد القوي.

فالمتمسكة عامة وابن عربي خاصة، لا يستدعون أفوال السلف الصالح إلا، ليدفوا سلطانهم وهم من وعى وهياً صريحاً، ما به يغفل العقل الإسلامي من إليه نفاذ هم المحققين⁽¹¹²⁾، وبذلك تصير صنعة الإسناد استراتيجياً خطابية عامة، غايتها تمكين الأول المحدث وشرعته من خلال سلطة الرجال/ الزموز الذين حدث حولهم الإجماع وجري عليهم الالتقاء والتوافق.

فإعدام السلف من تأريكات المتمسكة عامة ومن تأويلات ابن عربي خاصة، إنما هو نفي مطلق للتوسط بين اللانط الأول (الله) وملفوظه (القرآن)، لذلك دعى ابن عربي - وهو يؤول سورة البقرة - إلى الإشارات التي تنصفها أي دور له أو مثلاً، حتى يحصل التوافق بين المقاصد النظرية المبنية عليها فلسف والاعتقادات القائلية التي يميزها الكلام الإلهي المحمدي في الفاظ القرآن، دون عمل مقاصد خافية وغايات بعيدة لا يقولها النصريح والبيان، بل نزلها نبيهات العارفين، خبروا الأسرار وأرناصوا بغيث الكلام، لأنهم قطعوا حبال القوسية وأحلوا الذات المتعالية في ذواتهم، ليحدث التواجد ويؤري التأثر ويصير خلفاً لذلك وفكاً نظيراً للأخر، لا جفوة ولا تباعد⁽¹¹³⁾.

وهذه الأمور مجتمعة، تبني حجة الجماعات المتوسل بها، سنداً للخطاب

(112) عن نصيب المتمسكة، أتوال السلف الصالح، خطاباتهم وما ينصل بذلك من حرا بعامات الدول ومتصبات المعام، راجع جولدسبير، (مرجع سابق)، ص 238 وما بعد.

(113) شير هما إلى ما يسمى في أعراف أهل الحقيقة بالترحاد، وهو استدعاء الروح عبر اعتبار وليس لصاحبه كمال الوجد، إذ لو كان لكاد واجدا () وهو استدعاء الروح والتفت في تكلفه بالصادق من أهل الوجد (..) وهو استجالات الوجد بالذكر واسم () وهو استدعاء الوجد وتقبل إظهار حالة الوجد من غير وجد. (مرجع سابق)، ص 63-64.

وعوداً له، وهو ما يدفع العاية الإقاعية نحو الاكتمال والقوام، فتشكّر التأويلات وبرسج التدور التي تعذ هيئات الحقيقة القائمة في اللحد المحتوي الذي لا يعلمه إلا حاضره ومن رسحت أقدامهم في العلم والاستصار من أهل الذوق والوحد، أن يهيم لهم الرزاسة، نوراً مقدوماً ونعتاً موصوماً يسهم ويعين أدوارهم: حط سز (١) وترجمة مقاصده ترجمة، تقول الأصوب وتؤذي الأسجع.

فهذا التشنك بالحقائق الأصول هو الذي عنق فجوة الخلاف وفزى ماني
تدريج بين اهلما الزسوم وبين أهل الفؤوق والإشارة.

وهذا التنازع يتضمن حملاً رمزياً يتجاوز الخلاف على ماني الألفاظ وما تدل
عليه، إلى عنق فلسفي يتصور الحقيقة في غيبها ولا يفتدرها في حضرته، فهي
سز قائم لم يزد منه العقل التأويلي الإسلامي إلا أبعاداً من هيئته وصوراً من
وصفه، لأنه تلبس بظاهر اللفظ وأعرت دعائه، فتوح العفر دون وقوف على حد
نحكت وقصور المدركات، فتاه السز ودق المحتوي.

لذلك جوزوا، اعتبار أنفسهم فرقة يمكن أن تنفذ الأنة من خلالها، إذ
نظروا وجماة تحمل نباشير الأمل المفقود تعني البرهان الحقيقي، على نفسن
نظم القرآني المقاصد المعادية والمآلئة، تفضناً يصير بمقتضاه النص القرآني.
تأويل الأنطولوجي الأوحده. على نعتد وجوه المعنى الكوني وكثرة صوره وهي
كله ترشبات لإرادة الإنسان وتوسيعات في دوائر الإدراك البشري^(١١).

٣- هيكلة الواقع وبنيته: الأشكال والطرائق

بعد استدعاء السط مادية كانت أم رمزية، أمراً داخلاً ضمن هيكله الواقع
نحطين ونبت وفق طريقة تحمله مقبولاً لدى الجمهور، مشاعاً لدى المثلي.

فإن عربي يرسم في قصاصه حطابه التأويلي، ملايح واقع حديد يتوزم بجمع

(١١) من احتواء اشراق الوجود كله، راسع أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة قناريل، (برسج سابق)، إذ يقول في بيان هذا الأمر، أمر اسمائل بين فقرات الوجود وهذا فاصل بين
الفرق والوجود، يقوم عند ابن عربي على أساس أن الوجود هو كلمات الله الحروف
والفرق هو كلماته المملوطة والعارف السحفي هو العارف القائم على فهم كلماته في
سريها الوجودي والسطي، ص 8

من الأصول النظرية الحادثة في الملة الاعتقادية، يراجع من خلالها الفوائس التي
يس عليها دعاء الأمر والنهي، موافقهم التأويلية وحدودهم التجويرية التي تروى
الحقائق الاعتقادية باعتبارها محاصيل مستهبة ومآلات مكتملة لا تقبل الشك ولا
تجوز فيها الطعون.

فهيكلة الواقع، متأسسة في نسق ابن عربي التأويلي، على تصور أطولوجي يعبر
علامات يكون المحدثة، أدلة على قدرة متعالية وجبروت مطلق، لا تبدو أفعاله، بقدر
ما تغور وتجب، لذلك استئ دعاء الطريقة الإشارية، فواحد نحو جديد ونواير
بلاغة محدثة، كت أننا بعضاً من هيئاتها في عمل لنا سابق، قرأنا في إطاره مرات
تشافي النص الصولي عن البيانة العربية التي احتست بالجلال المعنى وروص
المقصد، فاعتبرت ذلك عياراً للحقيقة الجمالية، تستفي به وتقلد من خلده⁽¹¹⁵⁾.

وقد بدأ حاجس ابن عربي بيني، واقعاً محدثاً ويشيد عالماً تاريخياً مكن،
تصير فيه العلامات النصية، كيانات رمزية تشير ولا تدل، أمراً مطروداً في تأويله، لا
يخلو منه مقام ولا يقدم منه سياق، حتى كأنه القديس الواحد والطريقة المتلى في
بناء المعنى ورسم معالم الحقيقة⁽¹¹⁶⁾.

(115) لقد وقفنا في عملنا الموسوم «بلاغة الخطاب من حلال دهران ترجمان الأشواق لمحج
الذبي ابن عربي»، وهو بحث أجريه ليل شهادة الدراسات المتقدمة في اللغة العربية
وأدبها، وقد أشرف علينا به، الأستاذ القدير حناي صرد، على أن اللغة الصربية عات
ولغة ابن عربي خاصة، كلاهما متولر على بلاغة مبنية، تنظوم بعير ما تلزمت به البلاغة
البيانة، ومن ثمة كان الاشتاق وكاد الخروح، سمعين ينقسم بهما هذا الخطاب، وعلاير
تحتلان طابع التمزول في الفكر العربي الإسلامي، ينشئ الجمال ويحدث عوالم (الملك
اصحبة ونصود وجوها للحقيقة مكنة، يستيق له ويرى على صحتها ويتعبر لتعلمها
(116) إذ لهذه الظاهرة، طامرة تحلل الصلانات للمعنة صلابين رمزية في تأويل ابن عربي سورة
الفرقة، أشياء كثيرة وتظافر وقيرة، مورد ألمها وستنحصر أدلها، حتى يحصل الانتع
ويجوز التثني.

- «هَلْ تَرَى فِيكَ الْيَكْبُ»، أشار بهذه الحروف الثلاثة، إلى كل الوجود من حيث هو كذا.
لأن (ل) إشارة إلى ذات الذي هو أزل الوجود على ما مر و (ل) إلى العمل على-
الشيء جبريل، وهو أوسط الوجود الذي يستعص من اسد ويعبر إلى نسيج
ولم إلى محمد الذي هو آخر الوجود، يتم به دائرته وتتصل بأولها...، تفسير في
عربي، ص 31

وبذلك تمدد هيكله الواقع وسبته استناداً إلى طرائق الهدم والمراجعة. ضرباً من صاعقة سلطان محدث وقوة رمزية جديدة، يروم ابن عربي إبانتها وتحقيق جاعتها في التصير «بكلام الله» من جهة كونه مطلقاً تأويلياً ملحقاً ساهت الإرادات وحررت وراءه المهج والكيانات، فانجلى ذلك، تعداداً في التفسيرات وإنشأ في تأويل، كل يحكي هاجساً وكل يصوغ إضماراً⁽¹⁷⁾.

- «معنى الآية ﴿قَدْ دَلَّكَ الْكِتَابُ﴾ الموعود، أي: صورة الكل الموحى إليها يكتب الجفر والجماعة المستعملة على كل شيء، الموعود بأنه يكون مع المحدث في آخر الزمان لا يقرأ كما هو بالحقيقة إلا هو، والجفر لوح القضاة شيء هو على الكون والجماعة لوح القدر الذي هو نفس الكون، بمعنى كتاب الجفر والجماعة المستعمل على كل ما كان يكون، كقولك سورة (البقرة) وسورة (التين)، ص 33-35.

- ﴿قُلْ لِّمَن يَهْدِي الْقَلِيبُ وَيُضِلُّهُ الْقَلِيبُ﴾، أي بما غاب عنهم الإيحاء للخلق أو الخلق المعلن، فإن الإيمان قسمان: استدلال وكشفي وكلاهما، إن وقف على حد العلم واليقين وإنما عبر واقف... نفسه، ص 33 وما بعدها.

- ﴿قُلْ لِّمَن يَهْدِي الْقَلِيبُ وَيُضِلُّهُ الْقَلِيبُ﴾، ظاهره وتفسيره على ما يفهم من تذكر النص، لتبجح المحنة، وما طبعه وتأويله ﴿قُلْ لِّمَن يَهْدِي الْقَلِيبُ وَيُضِلُّهُ الْقَلِيبُ﴾، نفس الإشارة المحجوبة بأنشائها، المستعملة على ملك الوجود ومصر مدينة الهدى التي استعبدت هي وتوفا شيء هي الوهم والخيال والنخلة والغضب والشهوة والفقر الزوجانية شيء هي آباء صفوة هي يعقوب الزوج والفقر الطبيعية البديعة من الحواس الظاهرة والفقر الباطنة... نفسه، ص 32.

إن المتأمل في هذه التشويع وغيرها، لمدرك المبادئ التأويلية التي ترسل بها ابن عربي، لتلك معالق الحرف القرآني من جهة كونه مخزن الحقائق الوجودية التي يروم تحييده وظلها إلى مراديه وأنباعه، يمحطون بها ويهنددون من حلالها وهي سبائك تحوّل الامتلاء لشعرة إلى كيانات رصينة مشحنة بالتفلال والإيهام، كان تصيح الألف، إشارة إلى ذات التي هو أول الوجود (...)، وكان يصيح القيب، إشارة على من غاب عنهم الإيحاء الحقيقي، وكان يندد آل موعود، «النفس الأتارة المحجوبة بأنشائها»، المستعملة على ملك الوجود....

وهذا التحويل الذي يحدثه ابن عربي داخل نظام اللغة المالوفة، ثقلته على التوصل والظلم، يحدث أسبقية إيحائية جديدة، لا يفهم أصولها، إلا من حبر طرس هذه الجملة والزئمر مرياضات أهلها. اصطلاحاً ومعاملات.

إن هذا التأويل الزمري المفرد، يستطر رؤية للعالم ويحصر عمداً فكرة تأسس على معدن انطولوجي مداره على آل إيهام، سر الزنوبية، كمر، واندال معاني النص، صلاته (راجع هذا التفسير وغيرها، ص 33 كتاب جولدتسيهر، (مرجع سابق)، ص 245 وما بعدها).

(17) تعميماً لهذا التفسير الذي يعتبر كتب تفسير القرآن أمثلة مسكة لبعض العرب.

4 - إحداث المحاملة وتجريز المشابهة/التصير والعون

نكسر غاية تقوية الخطابات التأويلية بالسلط والزمور مادية كانت أم معروضة. بالأساس، في إحداث المحاملة وتجريز المشابهة بين الزعم التأويلي المصروع وما نحتض به تلك السلط من مادل ومزينة علقنها بها مؤسسات الاعتقاد التي حوّلوا نسانها وأزوت ميلادها، حتى يقوى عودها وتشتدّ بينها وتصبح مالكة أرفة الشريعة ومقاييد الشير. ولعلّ هذه الغاية هي التي حرّكت جلّ من انشغل بالعمل التأويلي في الحضارة العربية الإسلامية لا تمايز ولا تفاضل⁽¹¹⁸⁾، لكن الفرق كامن بالأساس في تباين مضامين الاعضاء المضمّنة في حجة السلطة وهي مضامين تباين وتختلف باختلاف الزوائد الفكرية التي تشدّ كلّ تصوّر وتطبّس بكلّ نظام.

وهذا التقدير يكاد أن ينسحب، قانوناً جامعاً على كلّ الوسائط الجحاجة والغفنيات الخطابية من جهة كونها أشكالاً وتجريدات، يشغلها المصالح/المؤوّد بالتصوّرات والمعارف ويوخّنها ضرورياً من التوجّهة مختلفة تسعمل بها الكيانات المستقبلة إن رفضاً أو استجابة، وذلك تبعاً لقوّة البرهان وصرامة البيان التي تبقى أمراً معلقاً بإرادة المصالح وهو ينحت عوائل اعتقاده الممكنة ويرسم هينات حقائقه المقبولة⁽¹¹⁹⁾.

إنّ إحداث المحاملة وتجريز المشابهة من جهة كونهما غاييتين يصل إليهما

* راجع يوسف (الفقه)، تعدّد المعنى في القرآن، (مرجع سابق)، ص 18، إذ نقول ببيان لقطتها، شارحة هذا الأمر: «بالقرآن يمثل القول، بينما تمثل التفسير أمثلة ممكنة لمعنى القول، تساعد على تبيين أسس تعدّد معناه وبعبارة أخرى، فإن معنى القرآن كاس به لا ينطق إلا من خلال التفسير التي هي إجازة للمحتشلات المعنوية الكاملة...»، ص 18.

(118) إنّ استحصال الزمور/السلط في سياق الاحتجاج، أمر شكّ تشرك به كلّ المنوّد التفسيرية/التأويلية في الثقافة العربية الإسلامية، لكن تلك الزمور/السلط التي تسخرت لمفعول الاستعمال والتوظيف، حجة/براهين على صحة المرامم ووثائق الأراء، دخلت من سنن تأويل إلى آخر، وهذا الأمر عائد بالأساس إلى كون تلك الزمور/السلط، كيانات فارغة وأجساماً حاوية، يملؤها المصالح/المؤوّد بالمسايد والصعاب، بها تتشكّل ومن خلالها يكون

(119) إنّ للمصالح دوراً في سيرة نظم الاعتقاد وهيكله المفهوم. راجع في ذلك، برون Beeton (مرجع سابق)، وخاصة حديث عن «حجج الهيكله والباطنية»، Les arguments de Leclercq، ص 79-95.

سناخ ويصحبها المؤول، يقتضيان أن يعبر الخطاب أصلاً وأعوأً يدرك من دلالة التقاف ويحور بواسطتهم الاتفاق، مرةً مثلي، تتعبر بها نجاعة الخطاب حذني وقوى من خلالها سلطانه.

وقد استصر ابن عربي بحلعيات أهل الذوق والوجدان في تصور العالم ونقطة وسوى سهم أنصاراً وحزبين، جواز قوله من جواز سلطانهم، لأنهم حظوا بتبيل والاصطفاء فأودعت في كيانهم الحقائق واحتضنوا بالسُر (120).

وهذا الأمر يتضمن ضرباً من التوجيه الجباجبي، مقتضاء الانخراط في تلك غنائم التأويلية القائمة على الواردات والإشارات من حيث هي، حقائق فاطمة ترجم المعنى الجوهراني وتتوخد مع التبج الأصلي، فتكون بذلك المسلك الأقوم للإشبال بالصفاء الأنطولوجي الذي غابت معالمه ونامت نعونه، إلا على ذري وجد الفياض والعزيمة المتلطفة (121).

بـ حجج الاشتراك والمعموم

لقد سبق أن أشرنا فيما سلف من كلام حول الحجج المناسفة على سلطة نا، إلى بداي الاشتراك والمعموم وعلاقتها بالأحكام المسبقة والتصورات المنفردة وما لذلك من دور في إسناد الخطاب الجباجبي وتقربة فعله، حتى يحور أثره

(120) يبدو توسل ابن عربي بإثبات أسلافه من أصحاب الطرق والمجاهدين، أمراً بدياً في أكثر من موضع في تأويله.

- «واعلم أن العقل باصطلاح الحكمة هو الزوج باصطلاح أهل التصوف...» تفسير ابن عربي، ج 1، ص 43.

- «قيل للمريد رحمة الله عليه: ما النهاية؟ قال الزجوع إلى البداية...» ع، ص 99.

- «(وَبِشْرَ كَرِيمَةٍ أَنْتَ تَنْتَوِي وَالْأَرْضُ)» أي علمه، إذ الكرسي مكان العلم العتيق هو العلم، كما قال أبو بريد السطامي رحمة الله عليه: «لو وقع العلم وما فيه كمد أمد حرمه في

دائرة من دوايا قلب المعارف ما أحسن به، لعاية سعته ولهذا قد أحسن كرمه

عزله، ما حود من قوله عليه السلام «قلب المؤمن من عرشاه» ع، ص 109.

(121) يستول نصيب قول «السلف المعارف»، حجة على امتلاك الحقائق الانبلاخ الأشنة، لذلك

فصرت على أفراد دائرائهم لآلها أسرار الله، التي لا تمشي وحكمته التي لا تحصى، فقد

شرد المعارف بها لآلها حواس تأويلية، علمها مقصور ودرها موعود، لا يحصى...»

دور الوجد وأصحاب الشعر.

ويستثني دوره في تعبير العقائد التأويلية الموروثة من سنن الاعتقاد ودوائر الأمر والنهي، أثرية كانت أم كلامية.

وقد فزع برتون Breton، هذه العائلة الجدالية الثابتة، فروعاً ثلاثة يمثل كل فرع منها قصةً محصورة وركناً معلوماً، وهي على التوالي:

- المواضع (122)
- الأحكام المشتركة (123)
- القيم (124)

(122) تعدّ المواضع من المفاهيم الأساسية في الدراسات الخطابية والبحوث الجدالية، مرّ أرسطو إلى دامن أبحاثها، وظلّت عائد إلى دوره في مدّ المحتاج بالجميع التي بها يستدلّ ومن خلالها يبرهن. وقد نابت أموسى Amossy في كتابها: *الجدال في الخطاب*. *L'argumentation dans le discours*، (مراجع سابق) - مفهوم الموضع عند أعلام آخرى هذا أرسطو، أمثال «أنجين» و«موليسي»، (راجع في هذا الشأن ص 101 من الكتاب المذكور) ولמיד التفتّح في التحولات التي طرأت على مفهوم الموضع، راجع بارت، ضمن أموسى، ص 102.

وقد عتقت أموسى النظر في مفهوم الموضع، إذ ربطته بثلاثة أحوال مفهومية:

- «Le Topos ou lieu, qu'on appelle pour le distinguer topos rhétorique: c'est sans du topos aristotélicien repris par Perelman) comme schème commun sous-jacent aux énoncés (topos logique-discursif qui n'est pas en soi dogmatique, puisqu'il consiste en une forme vide m. Amossy, p. 102.
- «Le lieu commun: C'est en fait le lieu particulier d'Aristote naité au lieu commun, dans le sens moderne et devenu préparatif du sermo. Bien que lieu comme soit la traduction littérale de topos. Toutefois, on peut s'aligner sur l'usage courant en le prenant dans son sens plus tardif de forme pleine, thème consacré, idée fixe insérée dans un répertoire, Ibid, p. 102.
- «L'iter repere: elle revoque celle de lieu commun en insistant sur le caractère tout fait et contraignant des opinions partagées», Ibid, p. 102.

ولمزيد الوثوق من وجه العلاقة بين الموضع الجدالي والموضع الأرسطي، راجع ليشلا لا حصراً.

Fab (Eckehard), *Grammaire du discours argumentatif*, Paris, Kimé, 1994.

(123) يرمزها برتون، بخلا

• L'opinion "communément admise" est souvent un lieu dégradé, de venu lieu commun.

• L'efficacité argumentative anémique », op. cit., p. 69.

(124) لقد أورد برتون، مثلاً عن، Jean-Paul (Resweber) أن

ومنه الفروع الثلاثة التي تنقسم بها حجج الاشتراك والعموم، نهض به ما
عد أن اشعلنا به، نعني الأحكام المسقفة والأفكار المغفلة من جهة كونها شكلاً
مخوفاً ومحرراً ينفذ به الخطاب ويحدث من خلاله الجواب الجباجبي الإنعاشي.

وحتى نقف على أعمال تلك المظاهر التي توطن جميع الإجماع والاشراك،
دعنا خطاب ابن عربي التأويلي بحاجج خصوصه ويبحث مناوئيه، فإننا سنابدها
بمفهوم مظهر وأهنة هبة، للظفر في منتهى المسار برمزية نكت البنى وكيفيات
تصميمها، لتكون قواعد المحاجج/المؤول التي عليها نؤقره وبها هدبه.

• المواضع

إن للمواضع في الإرث الخطابى القديم وفي التثنية الجباجبي الحديث،
دوراً معتبراً ومكانة مرموقة، نظراً إلى ما تختص به المواضع Topoïques من
وظيفة في تزويد المتحاجج بالمصالح المطلوبة والبراهين التي يقتضها مقام جباجبي ما
به يتقدم ومن خلالها يوجد⁽¹²⁴⁾.

ولما كان ابن عربي، مشدوداً في خطابه التأويلي هذا، إلى دحر أطاريح
محصر ومفي تصورات المسونين، فإنه توصل في ذلك بجملة من المواضع
جباجبية يورد أمتها وحلل أبلغها.

• موضع الخيال

معتبر الخيال L'imagination من باب التجوز، موضعاً جباجبياً يستمد من
عبد شيخ الطريقة الأكبر، حججه ويمتدح من تبعه براهينه.

¹²⁴ «La raison est une figure de destruction. Elle instaurer en tout cas une hiérarchie du
préférable à l'acte de laquelle on évaluera les opinions et les comportements les bons
et ceux d'autres », op. cit., p. 71-72

ولنريد التعرف على آراء المفكرين في شأن الأفكار المشتركة والرماعها، راجع في ذلك،
برسون، (المراجع السابق)، نفسه، ص 73-74 (valeurs consensuelles et valeurs
révolutionnaires)، إن عرّص في هذا المقام، آراء كل من بيرلمان (Perelman) وشيروود
Dieron IP في الآراء المشتركة ما هي وما وظائفها وما الذي يوصلها بالمواضع أو بشرها
عها

(125) راجع في ذلك، أموشي، (المراجع السابق)، ص 102 وما بعدها.

وقد أشار أكثر من دارس عربي الانتشاء كان أم أعجمي الأصول، إلى مركزية المزايا الحياتية في فلسفة ابن عربي. إذ كاد حلهم يجمع على طبيعة الحلاق ودوره المنتج، لكل الأقضية الذاتية والنصوّرات العميقة التي تنشأ منها جملة من العوالم التأويلية الممكنة العابرة جلتها، حدود ما يجبره العقل باعتباره وسيلة لا يقصر مستهل إدراك الحقائق عليها، بل يتجاوزها إلى غيرها من ملكات الأسد الأخرى التي أعمتها القلب وأبلعها الخيال⁽¹²⁶⁾.

فهذا الموضوع هو الذي شرع لابن عربي وهو يغشّر سورة البقرة، أن يفتح آياتها على عوالم تأويلية لا تحتكم في جملتها إلى الموجهة المؤسسة الحاكمة في البيئة الثقافية العربية الإسلامية.

فكان أوله ضرب من الروادات التي تتجاوز الأحكام الجاهزة، جاهرة المظاهر الذاتية على الأقضية العابرة في النصّ القرآني وهو ما يعني أن موضوع الخيال، في تأويلات ابن عربي تخصيصاً وفي نكته الأنطولوجية تمييزاً، آية نبي صاحب الطريقة على تهذي المعاني الغائرة والحقائق القائمة في الملكوت السدود من الصفات والتشابه والمتمالي على المسحذات والمعينات التي يعتبرها أهل الإشارة والبصر، حواجز عميق مؤؤل الحرف القرآني على إصاية ما فخر نبي التوخذ بالسّر والحلول في محيط الصانع الأول دون قيد يثبّد العرائم ولا شرط يلزم الهمس، لذلك اعتبر الذهبي وهو بعرف التفسير الإشاري، تأويلات هذه

(126) هو مفهوم الخيال في الفكر عاتق وفي فلسفة ابن عربي حاضنة، راجع المؤلفات التالية

- فاسم (محمود)، الخيال في ملعب محيي الدين بن عربي، (مرجع سابق).
- مصطفى (جابر)، الصورة الفنية في التراث التقني والبالغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، ط 1992، الفصل الأول، (طبعة الخيال وعلاقته بالصورة)، ص 13-97.
- كوربان (هنري)، Corbin (Henri)، الخيال الخلفي في تصوف محيي الدين بن عربي، (مرجع سابق).

لقد ورد مرر معجم المصطلحات الصوفية، (مرجع سابق) أن «القلب جوهر حركته محروّ يتوسط بين الزوج وصفه وهو الذي تتحقّق به الإنسانيّة وسنّه الحكيم (سبح) الخلقة» (القلب لطيفه رواية، لها هذا القلب انسانيّ الصوري الشكل المودع في الجانب الأيسر من الصدر تطلق، وملك الطيفه هي حقيقة الإنسان، ص 144).
كما يصرر ابن عربي القلب محوّل الإحسان، التفسير، ج 1، ص 35.

معناه القرآن وعلى خلاف ما يظهر (..) بمقتضى إشارات حفية تظهر لأرباب
نحوك ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة⁽¹²⁷⁾، وبذلك يعلم الحيث.
يوسع الموصوف الذي تدور هي فلكه كل المحوالات القاولية، تعديها روافد
أزقيها أصوله.

• توسع المحبذ والمقبول

يتخذ هذا الموضع من خلال تجويز نسق تأويلي وإعدام آخر، إعداماً يفسد
من قصوره ويشير إلى فساد طريقته.

وقد استعصر ابن عربي وهو يفسر القرآن ويبين إشاراته، نسقين تأويليين.
هذا النسق الظاهري متشكلاً في الإرث الأثري والنسق العقلي متشكلاً في الإرث
كلامي، مختبراً هذين النسقين، نسقين قاصرين على بيان مفاتيح النص القرآني
وكشف المخبر من معانيه.

وهذا الاستحضار يتخذ هيتين اثنتين، هيئة تصريحية وهيئة تلميحية⁽¹²⁸⁾،
وذلك حسب تبدل الاقتضاءات المقامية وتغير الذواعي الاستراتيجية التي ستورد
في لحظة خاصة وقضاء معنوياً، فيما يتبع من كلام وفيما يلي من مشاغل.

لهذا الموضع، موضع المحبذ والمقبول، يرسم مجالاً تأويلياً كما بيني شلخاً
انتقادياً، أعلى درجاته الاعتقاد في رمزية الحروف القرآني وأحاطها الاعتقاد في
فهمه.

(127) تلغبي (محمّد حسين)، التفسير والمفسرون، ج 111، ص 18.

(128) يستعصر ابن عربي في تأويله حقائق القرآن، نسقين تأويليين.

- النسق الأثري

- النسق التعرّي

وهذا الاستحضار يكون ومن طريقين اثنين

- التصريح [الرسم بالصيغة المدعّية أو بالكلمة الاصطلاحية ملفف في لفظة، أمثل
الظاهر، علماء الزمزم...]

- التلميح والإيماء [استدعاء قصبة حلالية (الأسحلاب / بد الله / سنة الأعداء) (الحواس فيها غوصاً، مستشفة من موقف ابن عربي من تأويلات «العوام» وهو مذهباً
والمراد أبو القوف على هذه القضايا، راجع الذهن (محمّد حسين)، (مرجع سابق)،

ج 111، وكذلك جولدستين، (مرجع سابق)، ص 298 وما بعده.

وبذلك يندرج مرصع المحنذ والمقبول، مخرباً تستجمع داسله الجمع، لتصرف فيما بعد، داخل الأسبق التأويلية، تصرفاً يجري إلى إضاع أفراد العائز، المعقدة، بطلان مزاعم الحصوص وإثبات ندور أصحاب انصرة ودعاة انكساف.

• الأفكار المشتركة والآراء الموحدة

لقد اعتبرنا في مقامات سابقة، الأفكار المشتركة والآراء الموحدة من جهة كونها أحكاماً عمومية مسبقة، أشكالاً ذهنية تنسج بقوة جنجاجة عالية، نظراً إلى إيمانها على مبدأ الموافقة الذي منه تنسج قوتها البرهانية وجبروتها الاستدلالي الذي يندب به الاقتناع ويضيق اليقين.

والآراء المشتركة التي انتشج بها ابن عربي عمله التأويلي، تدور في جملتها على محورين اثنين:

• المحور العقدي، متمثلاً في المبدأ التوحيدى.

• المحور التفكيرى، متمثلاً في دور الفرد المؤمن وما تدب له وجوده من ضرورة فهم محدثات الله واستقاء الحكم من نظامها المسجى وعلاماتها الذللة ورموزها المشخنة.

للمصادرة على الأصول التوحيدية وما تقتضيه من قيم إيمانية، ينتج عنه بالانقضاء، تنزيه جهة القول بالإنسان المرهد، من مطاعن مشاركة الله، فدوائه ومنزاعته، عرشه. وهذا الأمر يجبر لنا أن نعتبر الابتداء الججاسى بالآراء المشتركة، تصرفاً خطابياً داخلأ في محيط نظام استراتيجى، عابث ترويه أهل العرفية عن المطاعن ولجم ألواء اللأهجين بالاعتراضات، حتى ينفج انقضاء التأويلي الإشارى، على الموائم الممكنة والموانع الجائرة التي نجد لها مستقراً في خيالات العارفين وموصعاً في أفئدة المعتقدين.

• القيم

لقد ربط علماء احتجاج، القيم الحادثة عن تساطم الوقائع والحقائق والافتراضات داخل مسار ججاسى ما، بالهرميات المترتبة والسلازم المتعاضدة إلى يصعها الحطب ويشتها المحتاج، لذلك عذت الهرميات، أكثر بحاجة من القيم دنها.

وهذا الأسر، هو الذي حرك نظام ابن عربي الرهاني ووجه مسارات تأويله،
دور في الأسبق التأويلية الحكمة في الاعتقاد، يعني نفي السلاسل القيمة
محتمة داخل تلك الدوائر الاعتقادية واستبدالها بدائرة اعتقادية أخرى ذات سلم
نبي خاص.

وهو ما نلاحظه في كل إشارة تأويلية أو تنبيه انفرادي⁽¹²⁹⁾، يسار به ابن
عربي نفسه في حلوة مغلقة وقصاء حصين، حتى لا يكسر البرج وسعم الميغين،
بما ما تحمله ألفاظ القرآن من أسرار مودعه وإلهامات مخبئة لا يقدو على التبليغ
مبدأ من ارتاض بالثبوت الربانية والحكم السرورية التي لا تنأى لكل فرد وإنما
تتم على جماعة الأسفار ودعاة الأغوار من أصحاب الطرائق الصوفية والواردات
(عبيد)، يترجمون بيانه العصي ترجمة تشير ولا تعين، تحلس ولا تعطف تهم ولا
تخص.

ينفي بذلك المقصد التأويلي، كالشهوة الخالدة التي ما إن أدركتها، طمعت
بغيرها وما إن حزنها نادتك نظائرها، فيستبد بك الشوق ويفرق عليك العجا
يود ما نفي أن تكون الدوائر القيمة المحدثة التي تنحصر عن العمل التأويلي
(ثاني)، دوائر مبنية على مبدأ هدم الاعتقادات الظاهرة والتصورات العقلية
شجرة وتشييد الدور الإمكانية غير المتحيزة، لأن الاعتقاد الظاهر في معتقد أهل
لغرفة، وقوف على عتبات الإمكان وليس الإمكان عينه، أما التصور العقلي،
معرفة من حركات الجواز القلبي وآلة من آلات إدراك الجوهر الصافية والحقائق
تدابة التي لا تنتم إلا إذا وشحها القلب باعتباره، صخر اليقينيات كلها ومخزن

(129) للاستدلال على هذه المسألة، راجع المواقف التأويلية التالية:

- تفسير ابن عربي، ج 1، ص 33-34 (تأويل الآية ﴿الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا ائْتِنَا بِالْبَيِّنَاتِ﴾).

- نفسه، ص 95-96 (تأويل ﴿وَمَنْ أَتَقْبَلُ﴾).

- نفسه، ص 39-40 (تأويل الآية ﴿يَكْفُرُ الْفَرِّقُ﴾).

- نفسه، ص 44-45 (تأويل الآية ﴿كَيْفَ نَكْفُرُكَ بِقَوْلِهِ﴾).

إن هذه الأمثلة وغيرها تنبئ لنا أن ابن عربي - وهو يؤول سور القرآن وله - إنما يسمي
أسبقاً تأويلية ويقسم على أنفاسها بسف التأويلي المحدث، بحيث لذلك ثوبت (الإمام)
دوئام التفسير محمداً دامعة ومراميس ساطعة، يحتر بها جمهوره ويوصل من حلاله
ملوك.

التجارب جعلها، يصوغ أعماقها ويقول حوازلها حتى صار، عقل الطالب، إذا شاق الغلب وبصر المتلهف إذا بهر الأمل⁽¹³⁰⁾.

وبهذا بصير انظام القيم التأويلية والعلاقات الاعنارية في سلاسل وهرمونات، ضرباً من التوجيه الجبراحي يُرتجى من ورائه تبين الجمهور بتلك التقييم المحدثة التي سيؤسس على دكانزها، ابن عربي، صملكته ويدعو من خلالها مرده إلى القول بها وأودات قلبية وسوانح وجدانية نترجم الحقائق ونؤذي السرير.

ج - حجج الهيكلية والتأطير

لئن كان لجوء الضاحج إلى القيم والمواضع والسلط المشهورة، يعني استحضار عالم معروف ومحيط مألوف يثبت فيه الواقع ويستفز المرجع، نلوا اللجوء إلى حجج الهيكلية والتأطير، يعني صاعقة عالم محدث ومحيط طوي تتحول في دوائر جذبه، الذوال يُعدل بها عفا كانت موضوعة لأجله، من المدلولات تُهتِك رُعاد بناؤها وفق رؤية تأويلية ينجز عنها هيكلية الواقع المشهور واستبداله بواقع ممكن وعالم مفترض هو عالم الإشارة الذي تصيق عبارته ونُسخ رواه في تناسل مستمر واتدباج دائم⁽¹³¹⁾.

وقد اشغل الفلاسفة، بالواقع اشغالهم بهيات سحرة وصور أشباهه⁽¹³²⁾، كما اشغل علماء الجبراج أنفسهم، بالوظائف التي يضطلع بها المحاج وهو يصنع

(130) عن الغلب ووظائفه في المظنومة العرفانية عامة، راجع، معجم المصطلحات الفصولية، (مرجع سابق)، ص 144 وكذلك تفسير ابن عربي، ج 1، (مصدر سابق) ص 35.

(131) عن الكون الضمني وخصائصه، راجع مثلاً، جان شوليب، التصوف والمنصوفة، (مرجع سابق).

(132) عن الواقع ونظاره من منظور فلسفي، راجع تمثيلاً لا حصراً Rosset (Clement), *Le réel et son double. Essai sur l'illusion*, Gallimard, Paris, 1984.

لند حصص المؤلف للوهم مكاة في هذا الكتاب، من حيث علاقته بالواقع وسحرة، إذ «الحقائق الواضحة» هي أطباق توقيف وتديروا انتباهه تنمي ممول «الواقع الصائب» الحقيقي، كي تستبدله بمفولة «الواقع المتوهم» الذي يصنع تقديرات المؤلف وسحرة هواسس المستدل، ومن شدة بياز له أن يعتبر من جهة القاسم الواقع المُفسرة التي سر عليها المفسرون/المؤولون نظراتهم في النص القرآني وقائع بوهية لا تؤذي «الحق الأنا» والحقائق المتفرقة، بل تقول سحرة مهما ومؤذي هبة مهما

من، ثماني ونحت سمات عوالمه الممكنة، فتبسطوا في ذلك، حتى إن حل
وتنه كدت أن تنحصر هذه التكنة وتحوصل عمار هذه القصيدة⁽¹³³⁾.

وتوقع باعتباره تصوراً عقلياً محصاً وحاصلاً تأويلياً خلاصاً⁽¹³⁴⁾، بعد المائة
دوبة في كل نشاط جعاجي، إذ منه ينطلق الفحاح حتى يصغر رفقة الجمهور
أية لمي آمن وصدق ثم أطاع وسلم بالمشترك المشهور والمعروف المتداول
بجوده، هادماً الأصل مشأاً الهيئة والمثال، من جهة كونهما محضلة عمل
دني عنه إعادة تنظيم العالم وتدين نظام الإحالة وهيكله فضاء المرجع.

وتنقل هذا الفكر، أمر مشترك بين كل من شغلهم أمر النص القرآني، ففسروا
جاءوا بآراء معانية⁽¹³⁵⁾، ولكن المختلف فيه، إنما هو مآل التبدل ومنتهى إعادة
توقع الحدث وما ينجم عن ذلك من قيم تفرد المسار التأويلي باسم
مصور ومنم مقصور يعني فريدة المجري التأويلي ويجعله هيئة من هيات
حقاً ووجهاً من وجوها، يحركها الإمكان ويوجه نظامها الجواز.

ولقد نشم برتون Breton، خُجج الهيكله والناطير أقساماً خمسة، تمثل في

7. موقوف على وظائف الفحاح وإدراك أدواره، من جهة كونه المشارك الأوحده في صاعقة
حضر، لذلك تماثلت وظائفهما وتوحدت أدوارهما، راجع ثونسكو (مرينا) Tutescu
(Marina) (مرجع سابق)

Chapitre 2 (Les opérateurs discursives), p. 87-103

ولقد حضرت العمليات المنطوقية، بما هي وظائف جيجاجية في ثلاثة مظاهر أساسية:

1. التمثيل La schématisation

2. التبرير La justification

3. التنظيم والاتساج L'organisation et la cohérence

رجع في ذلك: Rouset (Clement), *Le réel et son double*, op. cit

133. لقد التمثل جل معشري القرآن ومزوليه بإعادة تنظيم الواقع الصالوف وسانه بناء جديداً
رسم به الدور التأويلية التي تصورها أصحابها بدوراً بهائية نترجم «المعنى لواقعي»
بإيدي «الحقيقة الثابتة»، وقد أظهرت هذه المظاهرة في جل المقدمات التي امتنع بها
حسرونا (الوژلون) تعاسيرهم، إذ يعلمون فيها عن تحقيقهم من املاك المفاهيم السرية
- وبكون متع عراض العيب المنصفة في سور القرآن وأية.

134. ومن املاك المعنى/الحقيقة هو الساعث على التماحج والفاصي بالتشاحل بين كل
معر مشر أو مؤول مؤول صان مكره وسيتج أكراته

عن ما يقصد به منها، الوظائف الحادثة في مسارات الاستدلال والبرهنة والأدلة
النشئة في مقامات التثبيت والمجادلة وهذه الأقسام الخمسة هي:

- حجج إعادة تنظيم العالم⁽¹³⁶⁾
- حجج الحذف والتعريف⁽¹³⁷⁾
- حجج العرض والبسط⁽¹³⁸⁾
- حجج الذم والوصم⁽¹³⁹⁾
- حجج البسط والتبسيط/الوصف والفصل⁽¹⁴⁰⁾

وحشى نفث على أشكال إجرائها وأنماط تمثيلها في تأويل ابن عربي سورة
البقرة، سنخص كل قسم منها بحدوث يقف على أبعادها الجغرافية وأدوار
الزمنية في هيكله الواقع وتأطير المألوف من الحقائق والمشتهر من المفاهيم، نصور
في مرجل المؤول، فنقول تصوراتنا وتؤدي مقاصده، يهدم العوالم التي صنعها
الخصوم فأصبحوا فيها حقائقهم، تُستجمع من النص القرآني ونستقي من ألفاظه كما
يقم عوالم جديدة يجعلها تقبل ضيافة المعاني الحادثة والمفاهيم المقبولة، ثم
استقام أمر صديقنا، فأقيم عليها الدليل حتى نثبت وعلمت بها الجماعة حتى يهتد
في دورها.

1 - حجج إعادة تنظيم العالم

لقد بنى أهل الإشارة والبصر، عقائدهم التأويلية على مصادرة مؤلفاتها
النص القرآني هو المختزل الوجودي والجامع الأنطولوجي الذي يترجم قدرات
الغائبات ويرسم مجال إرادته⁽¹⁴¹⁾.

(136) برتون Breton، ص 79-80

(137) نفسه، ص 81-88

(138) نفسه، ص 84-89

(139) نفسه، ص 89-91

(140) نفسه، ص 92-94

(141) راجع هذا الإشار العرفاني الفاضل بأن النص القرآني إنما هو المختزل لوجودي والجامع
الأنطولوجي لكل الحقائق، أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، (مرجع سابق) ووجه
المنطق، ص 5-9.

وهذا المعتقد هو الذي حوّر لابن عربي باعتباره شيخ الطريقة ورأس الجماعة خير السرّ وارتصاص بالمجاهيل، أن يحتفل نفسه عبادة تنظيم العالم الذي تسكه الحقائق المتعالية، تنظيماً يخلصه من «عوائق الظاهر» و«وهم الانتثار العقلي» من جهة كونهما كتابتين عن موضوعين مفترصين هما أهل الظاهر من العقهاء والمفسرين وأصحاب الكلام من المعتزلة الذين اعتبرهم ابن عربي، طرفاً في النزاع ونظيراً في الشّال الذي حفظت أطواره كتب الفرق، حتى عاد أمراً في التاريخ الإسلامي، مشهوراً وحديثاً في الميثاق العربي، معروفاً أبطلت به التّرايف وأنبت إليه التصانيف (142).

والوقوف على مظاهر إعادة تنظيم العالم ونشئه من جديد، يقتضي أن نورد من جهة التذكير، مظاهر العالمين اللذين اشتغلنا بهما في الفصلين السابقين، نعي العالم الأثري والعالم النظري، وذلك من خلال انتحال ثلاثة أسبقة تأويلية تناظر بنها، حتى تنجلي هيئة كل عالم وتظهر حقيقة كل تأويل.

* وقد ورد حسن محمّد المصطلحات الصوفية أن «القرآن الذات المحض»، ص 141 وهو كذلك «عبارة عن الجملة الذاتية لا بأعبار التّروك ولا باعتبار المكائنة، بل مطلق الأحادية الذاتية التي هي مطلق الهوية الجامعة لجميع المراتب والصفات والشؤون والاعتبارات المعتر عنها بسادس الذات مع جملة الكلمات»، ص 142.

وإمعن سوانح هذه القصيدة صمى المؤلفات التالية
- اللّذهي (محمد حسري)، التفسير والمعشرون، ج 111
- جولدنسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص 238 وما بعدها
- ابن عربي (محمي الذّبي)، الفتوحات المكية، ج 1، (كتاب الزّمان والحسود).

طرائق الاحتجاج على المعاني والحقائق ووجوه هيكله الواضح واعادة بنائه «أنموذج»

المظاهر الدلالية والهيئات المعنوية

الأسئلة التأويلية

- I - مسجري
الزواجة والأثر
(المسجري)
[العالم الأثري]
الحقيقة الأثرية:
«يقول في التأويل قول الله جلّ شأؤه» (آلته).
قال أبو جعفر: اختلفت تراجمة القرآن في تأويل قول الله تعالى ذكره
«آلته» فقال بعضهم: هو اسم من أسماء القرآن، ذكر من قال ذلك
- حدثنا الحسن بن يحيى قال...
- حدثني المثنى بن إبراهيم الأملّي قال...
- حدثنا القاسم بن الحسن قال...
وقال بعضهم: هو فوائد يفتح الله بها القرآن ذكر من قال ذلك...
وقال آخرون هو اسم للسورة، ذكر من قال ذلك...
وقال بعضهم هو اسم الله الأعظم، ذكر من قال ذلك... ص 118-119

- II - مسجري
التأويل والنظر
(المسجري)
[العالم النظري]
الحقيقة النظرية:
«آلته» اعلم أن الألفاظ التي ينتهي بها أسماء مشيئاتها الحروف
المسوقة التي منها رُكبت الكلم... [التأويل على وحدة الزعم وصدق
التصور بحجج لظرفية وبراهين تدلّلية من الواقع والاستعمال]... ألا ترى
أن الحرف: ما دلّ على معنى في غيره وهذا كما ترى دالّ على معنى في
نفسه... [حكم عقلي وجوار نظري قد يخرج القاعدة النحوية عن
ضوابطها الضعيفة المتداولة]، ص 30-31.

- III - مسجري
الإشارة والمصر
(ابن عربي)
[العالم الإنشائي]
المصري:
الحقيقة الإشارة
الضرورية:
«آلته ذلك أَلِكَب» أشار بهذه الحروف الثلاثة إلى كل الوجود من حيث
هو كلّ، لأن (أ) إشارة إلى ذلك الذي هو أول الوجود على ما مرّ، و(ل) إلى
إلى الفعل الفاعل المسمى جبريل وهو أوسط الوجود الذي يستفيض من
المتن! ويعبر إلى المنتهى و(م) إلى محدّد الذي هو آخر الوجود ثم
دائرته وتصل بأولها ولهذا حتم وقال «إن الزمان قد استدار كهيئت يوم
خلق السماوات والأرض». وعن بعض السلف أن (..) ومن ثمّ لا
يحصل الإسلام مسجود قول: لا إله إلا الله، إلا إذا قرئ: بمحمد رسول
الله، ص 31 وما بعدها

إن النظر في التماذج التأويلية الثلاثة، لواحد أن كل أنموذج إنما يتنصر
رؤية حاضرة وموقفاً من العالم مفرداً وتشكيلاً للواقع متنبئاً.

والأنموذج الأثري وهو يتعامل مع سور القرآن. يستدعي لسانه أمفها
المعوي، السلاسل الإيسادية التي صحت قرابتها من الذائفة المقدسة وثبتت ثبته
أعلامها فيجعلها بمثابة المسامع الضافية التي نمتع بها حقائق الحس ومن أمثلتها تفسر
صور الواقع المأمول الذي يطلب من الجمهور الانسقاط في دائرته والانساق
بصفاته.

أما الأنموذج التطريفي في هيئته الكلامية فهو يتأول الأنسبة النصية تأويلاً
يبحث في طبائع التعليق اللعوي تركيبيته كانت أم معجمية أم صوتية أم بلاغية
وكيفيات انعكاسها داخل دوائر الجواز اعطلي والإمكان المنطقي. حتى نصير
الحقائق اللغوية صحبة عقلياً، جائزة أبولوجياً وهو ما جعل الزمخشري باعتباره
رأس الجماعة وعمدة الفرقة، حريصاً الحرص كله، على تأسيس أفقه التأويلي على
قاعدة الابتداء اللعوي والتجويز الاستعاري الذي نحصل به المعاني وتنظيم من
خلاله الأدلة على عظمة الذات الخالقة ومفارقة البشر كلهم⁽¹⁴³⁾.

أما الأنموذج الإشاري فقد بنى مداخله التأويلية على تفكيك الذوال اللغوية
التي منها نصنع أنسجة النص القرآني، تمكيكاً يرد كل دال منها إلى محيطه الرمزي
بصير كل حرف، مختزلاً مرتبة وجودية وإشارة قلبية تفيض على جوارات العقل
وتعدي إلزامات المنطق⁽¹⁴⁴⁾.

لتلك التماذج التأويلية الثلاثة، يمثل كل أنموذج منها، هيئة من هيات

(143) أبو زيد (مصر حامد)، الانتحاء العقلي في التفسير، (مجمع سائر)، ص 245.

(144) للوقوف على لطائف هذا التصور، راجع ابن عربي (مجمعي الذير)، الفتوحات المكية،
ج 1، الباب الثاني، (في معرفة مراتب الحروف والحركات من معالم وما لها من الأسما
الحسنى ومعرفة الكلمات التي توهم التشبيه ومعرفة العلم والعالم والمعلوم)، ص 203-
273.

وقد أحصى أبو زيد (مصر حامد) في كتابه، هكذا تكلم ابن عربي، (مجمع سائر)، مراتب
الوجود وما يواربها من الاسماء الإلهية ومن حروف اللغة، مفقداً لذلك حدواً، نظراً إلى
أهيمته في بيان هذا الشغل، نقله بحرفه ومورده على تمامه، ص 223-224.

الحقيقة وجهة من جهاتها، كما يستقل كل نموذج بصورة من صور الواقع الذي
الذي بنى المعاجم/المؤول، إثبات صحتة وترشيح قوته.

نشأة الوجود ومركب الموجودات

جندون مركب الوجود وما يولدها من الأسماء الإلهية ومن حروف اللغة

اسم العربية الوجودية	الاسم الإلهي	الحرف اللغوي
1 - الملل الأزل/الظلم	البدع	هجرة (الألف المستوفدة)
2 - النفس الكلية/الروح المحسوس	الباعث	شهاد
3 - الطبعة الكلية	الباطن	اليمين
4 - العبري الكلي/الروح الهوائي	الآخر	الضياء
5 - الجسم الكلي	الظاهر	اليمين
6 - الشكل	المحكم	شهاد
7 - العرش	المصيط	لغاف
8 - الكرسي	الشكور	الكاف
9 - البيت الأقدس/فلك البروج	الغني	اليمين
10 - فلك الكواكب الثابتة/مركب المدن	الشفيق	اليمين
11 - مركب رحل/الشماء الأولى/كروان	الاسم الإلهي: الرب التي: إبراهيم اليوم: ثلث	الهاء
12 - مركب الشفري/الشماء الثابتة	الاسم الإلهي: العظيم التي: موسى اليوم: الخميس	ضياء
13 - مركب المريح/الشماء الثالث	الاسم الإلهي: القاهر التي: هارون اليوم: الثلاثاء	اللام
14 - مركب الشمس/الشماء الرابعة	الاسم الإلهي: القادر التي: إدريس اليوم: الأحد	شون

ولما كان الأمر على الصورة التي قدماء، فوئ ابن عربي أعدد تشكيل الواقعين التأويليين تشكيلاً يعتمد مبدأ بيان الفصور التأويلية لمعنى في كرسق، كان بمنزلة الظاهر تفسيراً والباطن تأويلاً ويصل الحقيقة بالذات الساطية. لئلي نمنع من دلالاتها ولا تكشف إلا لأصحاب الوجدان العيان وأغلب المسع، يحدطون فواعدها ويرتاضون بأسرارها.

وبذلك يمدو هاجس إعادة تنظيم العالم داخل أنساق تأويلية، حجة على صحة المزاعم وبرهاناً على جواز التصورات، فذود امتلاك الحقيقة القرآنية يستدعي انخراط المحتاج/المؤول داخل نسق برهاني صارم ونظام استدلالتي تتين

الاسم الإلهي: المصور	16 - الزهرة/السدة العبدية	فرد
النسب: يوسف		
اليوم: الجمعة		
الاسم الإلهي: الشخص	16 - عطارد/الكاتب/الشدة شخص	ملك
النسب: عيسى		
اليوم: الأربعاء		
الاسم الإلهي: السبي	17 - القمر /النساء الضالعة، أو النساء الفانيا	ثلاث
النسب: آدم		
اليوم: الإثنين		
القابض	18 - كوة النار	ثلاث
الحي	19 - كوة النهار	ثلاث
الصحي	20 - كوة الماء	ثلاث
الممب	21 - كوة الثراب	ثلاث
العزيز	22 - الممب	ثلاث
الزارق	23 - النبات	ثلاث
المدل	24 - الحيوان	ثلاث
التقوي	25 - الملك	ثلاث
القطف	26 - العين	ثلاث
الجامع	27 - الشر	ثلاث
ترجيع القرحات	28 - العربة	ثلاث

توافق فيه المبدآت مع العالآت، المقدمات مع المحاصيل، حتى يحدث الاسعاج للخطائي ونسب للمستجمع التقييني، بعثاره طلة كل محتاج ومنتهى كل حجاج بروم تغيير اوراق: ثنية وإعدة تشكيل.

2 - حجج الحد والتعريف

تعتبر الحدود والتعريفات، شكلاً جبرائياً ونمطاً برهانياً يلجأ إليها الشعاع للمصادرة على قواعد الابتداء البرهاني التي يتنوّم بها محيط الاعتقاد ويصنع من خلالها ما لا يقتنع⁽¹⁴⁵⁾.

وقد لجأ ابن عربي إلى الحدود والتعريفات، فجعلها مفتتح خطابه ومستهل كلامه⁽¹⁴⁶⁾، يبي عليها فتوحه التأويلية ويقيم على أساسها سوانحه العرفانية، كما يضمن من خلال إيرادها، اقتناع الجمهور بصحة أقصبتها ومثانة حقائقها.

(145) يرون Breton، ص 81-83.

(146) تكتسب ظاهرة الحجج بالحد والتعريف، الحطاب قزاً برهانية مصافة ترفع مكانته وتعزي سلطانه، وقد ياد ابن عربي في تفسيره سورة البقرة، إلى مثل هذه الظاهرة، لإيضاح مقاصده التأويلية إلى جمهوره يجعل بها ويمتد فيها، وإليك على ذلك، نماذج نيز وألفه تدل.

- «وكان مجازاً من باب تسمية الشيء بما سيؤول إليه...» تفسير ابن عربي، ج 1.
- «إذ القلب هو المشعر الإلهي الذي هو محلّ الإلهام () والسمع والبصر هما المشعران الإنسانيان...» نفسه، ص 35.

- «واعلم أنّ الكفر هو الاحتجاب والحجاب، إنّما عن الحق كما للمشركين وإنّما عن الله كما لأهل الكتاب، والمحجوب عن الحق محجوب عن الذين الذي هو طريق الوصول إليه ضرورة وإنّ المحجوب عن الذين، فقد لا يحجب عن الحق ()» السادة، استصصال المدح من الجانبين وهو إظهار الخير واستطيان الشر...» نفسه، ص 35.

- «والشيطان ليعال عن الشيطان أي البعد...» نفسه، ص 37.

- «إذ العمل بالصالحات الممكنة هو الزوج بالصالحات أهل التصوّف...» نفسه، ص 46.

- «التس وهي مأوى كلّ شر ومنع كلّ ناسد...» نفسه، ص 46.

- «إنّ الظلم في العرف هو وضع الشيء في غير موضعه وهي اللعنة على من يظلم نفسه» نفسه، ص 48.

- «والهدى هو الشرع...» نفسه، ص 49.

- «الخير في الحقيقة هو الهدى السعادي من النور القلبي، النّارم للمعطرة الإنسانية»

«استلزم للإيمان اليقيني...» نفسه، ص 105.

وقد زحر تاويل ابن عربي القرآن عامة وسورة البقرة خاصة، بإيراد الحدود
رسمة التعريفات وهذا الأمر عائد إلى خواص التأويل الإشاري المصري ذي الأسر
خزني، إذ نسي قواعده على التحريكات الفلسفية والمحمولات الأسطولوجية التي
حد الحدود والتعريفات، مظهراً من مظهرها وعلامة من علاماتها.

وهو ما يجعل حجة الحد والتعريف، تبني في وجدان المحجوج، صراً من
تسكن الذي يختزل عقائد الموزول ويرجم أفكاره، ما تعلق منها بالصر وما تلبس
بها بالوجود.

فالحد والتعريف باعتبارهما مظهرين ججاجيين وأكبين برهانيين، ينجز عنهما
نئين الخصوم بالقواعد التأويلية المحدثنة وبالحقائق الوجودية المصنوعة وبالوقائع
تصورية المفترضة، أمثلة على سلامة الاعتبار وأمارات على استقامة التقدير.

3- حجج العرض والبسط

تجري حجج العرض والبسط، إلى غابة مدارها على تفين المحجوج بصفة
تأويل ووثائق التخريج وقد توارثت هذه الظاهرة في تاويل ابن عربي القرآن، حتى
صارت قانوناً حاكماً وعبداً مرجحاً، حركة المشتغل بفكر المتصورة عامة ويفكر
شيخ الأكبر خاصة⁽¹⁴⁷⁾.

ولحجج العرض والبسط، وظائف ججاجية وغايات ثبوتية تحت في وجدان
تسعين، مباحث نظرية في أسرار الحروف، ومقامات العارفين وأشراف القول في
كلام الله بإشارة تبين معناه وتكشف محتواه.

وهو ما يقتضي في أحيان كثيرة وفي أسبقية وفيرة، أن تطول الواردات
نظرية، طويلاً لافناً وتتراحم أزمنتها تراخياً مشيراً⁽¹⁴⁸⁾، لانتباه الباحث إلى أن ورله

⁽¹⁴⁷⁾ قصد بحجج العرض والبسط، ظاهرة تمادي الموزول في تقديم بيانات نظرية، لبعثة
كتاب لمعية أم دينية أم أسطورية يسوي من إيرادها إثبات مقالته وتحقيق مآله، لملك بأنها
صطلح في هذا المقام، مقام المعاحضة والمجادلة، بوطنة إنشائية ودور تفيني، تت
منه الأصعب المستند عليها، ثبوتاً لما لا يحصى ولا مراجعة. ولعريد تدعى هذه الظاهرة
وأشاعها، راجع تشبلاً لا حصراً، أبو زيد (بصر حامد)، فلسفة التأويل، وكذلك، هكذا
تلكم بين عربي، (مرجعك سفيان)

⁽¹⁴⁸⁾ لعريد الموزول على جلاء هذه الظاهرة في تفسير ابن عربي سورة البقرة، محل إلى -

ذلك سرّاً غيبته الارتفاع بالنشاط التأويلي إلى مصافّ التجريد المحض الذي نعلم عنه الحقائق الدنيئة الصحيحة والعائني التأويلية الأخرى التي تارة وراء استجلاء العبر، نظراً إلى قصور الآلة وتنامي الإرادة في طلب المعاني الغريبة، عند استغري به الظاهر لمخادع أو يتوسل به العقل القاصر، الذي لا يؤدي إلا الهينات ولا يمتثل إلا المظاهر، لذلك أجاروه جوارحه تستعمل لا حجة يستدل بها على الضوابط المطلق والبرهان القاطع.

وقد اعتبر من استهونه نضجات الأدلجة ومن أغراه برين العقلانية، المتصورة، فرقة تنكر العقل لا بل تعدمه وقد غاب عن هؤلاء أن تلك الجماعة ما أعدت العقل وما أنكرته، بل وسعت دوائر الإدراك، لأن الحقائق المطلوبة أكبر من المداوك المتعالية، فلاحقت الحقيقة من جهة كونها مطلباً أنطولوجياً ورسولاً وجودياً، ملاحقة سخرت الإنسان في كليته عقلاً وبشر وحباً وقلبا بحدس ويتحيل⁽¹⁴⁹⁾، فكان مسالك العرض والبسط، توجبه حاجتي يستبطن قواعد العلم التأويلي الحادث الذي يرسم الكيان الإنساني ويخلصه من التصورات الإرادية التي يفاضل فيها بين الملكات، مفاضلة أثبت الفكر الفلسفي الحديث نهايتها وبطلان تفسيراتها⁽¹⁵⁰⁾، لذلك أنصّل العمل التأويلي الحي بالإنسان، منه يبدأ وإلى بؤول، بقول تجاربه ويصوغ مغامرات بحثه عن الحقائق المتعالية من جهة كونها جذوة

* بعض الأسبقية التأويلية التي تولد هذا الزعم وتسد هذا الاعتبار.

- تفسير ابن عربي، ج 1، ص 31-32 (تفسير ﴿لَقَدْ دَلَّكَ الْكِتَابُ﴾).

- نفسه، ص 35-36 (تفسير ﴿يَهَيِّئْ لَنَا مِنْ يَدَيْكَ مَكْرَهُ﴾).

- نفسه، ص 39-40 (تفسير ﴿لَوْ كُنْهِيَ مِنْ أَلْسِنَةٍ...﴾).

- نفسه، ص 52-53 (تفسير ﴿لَا تَحْسَبُكُمْ مِنْ آلِ يَرْبُوتَ...﴾).

إن استمرسات شيخ الطريقة الأكبر، داخل هذه الأسبقية التأويلية، في إبراز المعارف الخفية والذات المرفوعة، يكتسي بُعداً حجاجياً مداره على تشكيل التصورات المصححة في عقول المتقلى وداخل وجدانهم، نكسا مرهفاً، يتوسل بتلك المعارف، حجباً على صدقها وعلامات على وجوب الإيمان بها.

(149) للوقوف على حقيقة هذا التصور الذي يراجع مفهوم العقل في الأنثاق الضمنية المرفوعة، راجع عبد الرحمان (طه)، للعمل اللغوي وتجليد العقل، المركز الثقافي العربي، ط 3/2000، وخاصة الباب الثالث (العقل السويّد وكماله)، ص 117-220.

(150) من مفهوم الإنسان في الفلسفة والدين وحطاب الحضارة ومدى تأثير هذا التصور في مسيرة الحركة الإنسانية والإرادة البشرية، راجع المؤلفات الثالثة.

نضاج الفكر وبشارة ميلاد الأسئلة⁽¹⁵¹⁾.

- Priemont (S.), *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et les religions*, Gallimard, Paris, 1964.
- Dugas (Souche), *Néoplatonisme et dualisme*, Vrin, Paris, 1980.
- Asad (Talal), *Genealogies of religion*, Johns Hopkins University Press, 1993.
- *Le discours philosophique sur la modernité*, deux conférences composées de 1983 et 1984, N.R.F., 1988.

علماً أنّ مفهوم الثنائية Dualisme الذي كان يشير رؤية الفلسفة القديمة، قد راحته الفلاسفة الحديثون، من خلال مفهوم الواحدية Monisme. إذ يعني هذا المصطلح من بين ما فيه «Monisme moniste: doctrine philosophique selon laquelle l'univers n'est composé que d'une seule substance. Il s'oppose au dualisme qui affirme l'existence de deux substances distinctes: la matière et l'esprit. On différencie le monisme matérialiste: *«Espace, Mars, du monisme spirituel ou idéaliste de Leibniz et de Hegel, sous que le monisme neutre: James (W.), Russell (B.)»* selon lequel la matière et l'esprit constituent deux registres de phénomènes d'une substance sur laquelle on n'a pas à se prononcer. Le monisme supprime donc la distance qui nous paraît exister entre le monde réel et la conscience» in Dictionnaire des Religions et des mouvements philosophiques associés (<http://atheisme.free.fr/Religion/Definition-mono-my-hin/>).

وكذا أقرى هذا التصور المنحى بالفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، بعض المشهورين حكم محيي الدين بن عربي، فعقدوا المقاربات بين فلسفة الشيخ الأكبر المشائى في ظرفه على مبدأ وحدة الوجود وفلسفة غريتين أمثال اسپينوزا (Spinoza) ونيسير (Leibniz). لذا نراه لهم من وجوه التماثل الظاهر بين المنحيين المذكورين، ونذكر هذا المنهج النظري، شهد مراجعات عنيفة، لذا يُشم به من تلقين مطروح، يبحث في مناطق في فترات مبررة يستدل عليها، بامتداداتها في الفكر الحديث والمعاصر، والحال أنّ لكل سبب، خلفه ولكن تصوراً، رؤية للعالم وموقفاً منه.

للاذتوف على عتبات من هذا المذهب الذي يعقد المقاربات بين المنحيين قسطنطين والمفكرين الغربيين، راجع تمثيلاً لا حصراً، قاسم (محمود)، *التخالف في ملعب محيي الدين بن عربي*، (مراجعة سابق).

إذ لهما المؤلفان إلى عقد المقاربات بين ابن عربي وأخلاء من الفكر الغربي (أكود بربر) باستشر. ٤٠، لإثبات فكرة تفوق ابن عربي، لأنه سبق دوائه وتجاوز آرائه. وقد صرح بشكل في الثقافة العربية الإسلامية، حاضرة بعد نكسة 1967، طروحات مهيمنة بأفكار قسرية، ترزع شاد رؤاها وتحتفظ سائر عالمها، وما يشوب هذا التصور، كونه تصوراً يقطع استعاضهم من أصولها ويعمل التصورات عن سياقاتها، يجعلها بلا سد وحلوة من الفكرة، لأن اعتصاب المفهوم، يسجّر عنه تحريف المعانيق وإعدام المحسوسات التي هي كل سبق مفكرتي وتجاوز كل تصور معرفتي. (من ص 68-65).

⁽¹⁵¹⁾ يُعَد ويكود Ricœur، علماً من أعلام الفلسفة العربية المعاصرة، وروفاً من رؤاها.

حرراً إلى النظام تأكيده وتراكم تصنيعه، وهذه المنزلة التي للزجل تجعل المشتغل بطرقه والتمهنة بجموعه، في موضع التذهب والاحتباب، لأن ريكور أراد من خلال أفكاره، التي حسبها كيه، أن يقيم بين فنون الفكر العقلية، علامات يبرز اجتماعها في حقل معرفته. التمازج إلى العمل الفلسفي ذاته، وهو فعل حائر مسائل تزلفه تصابها الواقع المبتسر زخماً والتخلفاً، ونشأه لمح الماهي المنطقي: أسراً وولغاً.

وهذا التعادل بين الحركتين بدأ أكثر جلاءً في مؤلف، «من النص إلى العمل، De Texte à l'Action» الذي كان بالنسبة إلى المؤلف بؤرة نزلفة لجسج أفكاره التي حطها في الحقل الهمينيوطيقي: تمكراً وتنداً وصراجه، مد نشأة هذا العلم (التفسير القرآني والتفسير الفيلولوجي وصولاً إلى شلايرماخر مروراً بهيدغر وغندامير وغيرهما كثير...)، حيث ذهب في مؤلفه هذا إلى أن تجربة عيشنا وكذلك إمكاننا بعشنا، كلاهما داخل في صلب الفعل الشارح/الحاكمي، وهذا الاعتبار يرمي استجربة التأويلية، بما هي تمسك في العلامات النصية والسجلات الوجودية وس جهة كونها كذلك كشفاً وتعللاً لمرور ناتية في محيط الذات، ملغاة في عمق تاريخها، في أحضان الحدوث المتشاكل بين الفهم والتفسير، باعتبارهما زوجاً تتبادل داخله المواقف، بحسب ما ننشبهه إثرامات الذات المؤزلة الاجتماعية والشبسية والمزمنة والذيقية. (التأويل والنسب) وقد عمد ريكور في مؤلفه المذكور، إلى طرق المشتغل التأويلي طرقتاً ينطلق من العرض المدق (الحدوث الاصلاحي لبعض المفاهيم الأخرانية مثل التفسير «L'Interpretation»/«الفهم» «comprehension» ما

وما يصل بينهما من علاقات داخل الطقوس الهمينيوطية، من جهة كونها نظرية عامة في التفسير، ص 3)، وينتهي بالتأويل اتفاقه، حيث تراجع مستخلصات الأسلاف، مثل أفكار هوسرل ومبرلويونثي، كي يتسنى لريكور، ربط الأواصر بين الظاهرانية، بما هي تفسر المشتغل والتفصد، بالهمينيوطيكا، بما هي بحث في المعاني الموشومة في أعماق النّوع والوجدان، فكان ريكور، أراد من خلال هذا التدفق أن يلفت أنظارنا إلى حدود السمع الفينيونولوجي الذي يذم في تمثله الكواهر الإنسانية والوجودية، امتلاك تعليمنا والموضوعة، امتلاكاً أنسي رؤاؤه أن تجربة الفهم الأبطالوجية، إنما هي تجربة لسة على التسيب، متفاد بالحد، لا تلتزم كثيراً بطرق الفرحوس وتوامع المنطق الرصين.

إن هذا المنفذ التقدي لإثت الأسلاف، جعل التأويل بالنسبة إلى ريكور ليس مجرد نظير إبيك وليس مجرد آلة تعزي العلقات المعنوية المحتبة، مدبر ماهر استراتيجيا واصفة لتجربة الإنسانية، فردية كانت جماعية، وما يصحح عن التعادل الحي بين الأنا والآخر، من ضمة الإنسان الموضوعة وسرعة التاريخ الزخافة... فالهيرميوطيكا التي بروم ريكور، إنما معتمدا في مؤلف من انصر إلى العمل وهي مؤلفات له أخرى، هيرميوطيكا، سؤ-العدم، انطلاقاً من مظاهر الحياة البسطة، لذلك انشغل الزجل بأدق التفاصيل التي ورد الفرد في المجتمع، مثل الإرادة، الحرية، الخطأ... لراجع العدد الخامس من «Veritas» litterae عدد 390، أيلول/سبتمبر 2000، وخاصة الحوار الذي أجراه مع.

Enlaid (François)، الحاصل عنوان، (Paul Ricoeur un porteur philosophique)، كي ينسب له فيما بعد إظهار أفاق الوجود الحاضر الذي يعاين العود وبيان ملاصق الوجود العام الذي يتحكم سيره بأسبقية العلامات والأحداث والطوارئ، وهي كلها حواسن، تعدّ بمثابة إلى ريكور، موجّهات يتلّون بها السار التأويلي، إن سلباً وإن إيجاباً. إن هذا السبيل الطولي الذي يجعل العمل الهرميوطي، لملاً يتجاوز مقام الشرح والإبارة والإظهار، (التأثرة التفسيرية) إلى مقام المسألة والتعقّل (الدائرة الهرميوطية)، من خلال ربط الحدث التأويلي بوظيفة إعادة بناء حركيّة النصّ الفاعليّة وتكبير النصّ من الانفتاح على عالم خارج عنه، وذلك بإقامة عالم مصنوع/محدث، تحسّر الإفادة في رحابه، (الإشادة إلى التجارب الإبداعية التي تصنعها المجازات وتجهزها الخيالات العقلية)، إذ يقول في الصفحة 32 من مؤلّفه المذكور:

«La tâche de l'herméneutique, venons-nous dire, est double, reconstruire la dynamique interne du texte, restituer la capacité de l'œuvre à se projeter au-delà dans la représentation d'un monde que je pourrais habiter».

وهذا الزمان الهرميوطي الذي يركّز، مشدود إلى فلسفة تأويلية/تقليد فلسفي ذي أبعاد ثلاثة.

- التمثل

- الانتماء إلى الحقل الفيسمولوجي المذهب، (الوعي بحدود العقل/الموضوعة)

- معرفة الذات معرفة متعلّقة

وهذه الأصول الثلاثة التي سمّيت العمل التأويلي، تجعل مسارته، ذات بعد تاريخي/ثقافي، فالتأويل يستند إلى نصوص مكتوبة، كما يستند إلى نصوص فنية/نصوص نادرة، يستحضر المؤول، كي يفهم بها الزمان، بوصفه رشحاً لفكرة بنية، كثيراً ما استحضرها ريكور. سداً في إجراء مبادئ علمسته الفعّلية والتقليدية والتأويلية.

ورعد الفكرة التي يسيّر ريكور بلوغها من خلال تأويلية نقدية وهذه تأويلية لكل الزمور والعلامات، مدارها على مجاورة التأويل الثنائي المنفصل برغم الموضوعة والمنفصل هي نصير النصوص وشرحها، إلى تأويل سيكولوجي المعنى الأسطولوجي للشيء، المؤول، هنا كان أم ظاهرة، طبعاً كان أم حضوراً، وهو ما تمسّس بتحوّل تأويلية ريكور، من مجرد تفسير رمزي، مشعل يكشف المعنى الخفي/المعنى الثاني، إلى هيرميوطيا، ياتية في النصّ لشموم في المزج والمعروف في الذات، لذلك كان ممسّس لهذه الذات عنه، مرصّعة مع الآخر المؤول (النصّ/الفكر/الثقافة/التاريخ...)، وهو ما يجعل المؤول، شتماً وتجاوزاً وسبقاً بين البداية والنهاية، بين الحضور والغيب، يصل بينهما من خلال كشف بكناب الأشكال الترميزي، التي يمكن أن تحدث بين الشيء، المؤول، بوصفه غاية تعريب وصفه إعراباً وليس هيئته المسموعة التي هي في الحاصل والمستحق، مشعل الإنسان، من تغلّب وجود وسائل مصيره. وهذا الأمر يجعل ماويلّة ريكور، ماويلّة عبارة (الحدا/الترميز).

والصّبط، متصّفة بسؤال البدايات «La question d'origine»، من حلال رؤية فلسفيّة. تشكّل وتراجع، تسأل وتحتار، لأنّ سؤال التّأويل، سؤال في معنى الوجود، سؤال في الأصل والموالد، سؤال في الضمّة، بلاغة ومع العياب، مجازاً.

كما تشير إلى أنّ لحن القصيدة التّأويليّة التي أثارها ويكود، في مؤلّفه: من النصّ إلى العمل، تكمن في المحاور الثّلاثة:

- تأويليّة ويكود، تأويليّة تتجاوز الطّريق الذي اختاره هيدغر وسارتر، وهو أنّ نشأ الأثر حيّة وجودها في عالم مغلق بلا نوالذ.

- تأويليّة ويكود، تأويليّة تتجاوز طريق البنيويّة التي تحوّلت فيها الذات إلى استعادة تحضّر حالها في سماء الأبيّة والمكتبات المتعدّية.

- تأويليّة ويكود، تأويليّة ليست بحثاً في الثوابا التّفسّية المنحسبة تحت سطح النصّ، بل هي تفسير للوجود/العالم معروضاً في النصّ، وما يجب تأويله في النصّ هو العالم الطّفوح الذي يمكن نميمه ودخله يكسر تشريع إسكانات الذات الخاصّة، (راجع في ذلك، الوجود والزّمان والسّرد، فلسفة بول ويكود، ترجمة وتذييل سميد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط 1/1999).

- تأويليّة ويكود، تأويليّة تقيم علاقات عاتلة وبني روابط حبة بين نظريّة العمل/العمل ونظريّة السّردية والنظريّة الأخلاسيّة، فهي تأويليّة منزلة في صميم العلوم المتطاولا، لأنّ العمل التّأويلي فعل مرّتب لا يجوز تفكيكه إلى إمكانيات تأويليّة، في صره تكسر الأرضدة النظريّة العاددة في حقول المعرفة الإنسانيّة.

- تأويليّة ويكود، تأويليّة نقدية تعقّية، يتجاوز فيها التفسير مرحلة تفكيك الأبيّة إلى دد الكيفيّة التي يحضر بها الكائن في العالم.

- تأويليّة ويكود، تأويليّة تتجاوز عتبة العلامة والزّمر، تتحدث عن الامتداد/العمل/العلاج عن أثر الأنظمة اللّغويّة والمشيّرات المصاميّة/التداوليّة ودورها في توجيه حركة التّأويل والتّميم، يصممي حركة منزلة في صميم الحواضن السّبائيّة، (المجتمع/الثقافة/الدين).

- تأويليّة ويكود، تعمل العميد/الشّاد/المفكّلت، قريباً محاباً، إنها ضرب من بناء المعوّد وتعتيق الإمكان.

- تأويليّة ويكود، تصاور على ردّ البعد الفّلسفي الذي للممارات المؤوّلّة، إلى نية التّحررة والاختار.

- تأويليّة ويكود، ترى أنّ الوعي بالآخر/العام، مرّتب بوعي الذات أولاً

- تأويليّة ويكود، تقرّ بأنّ التّعمّد اللّغطي، يقضي بتعمّد معنى الضّر وهو ما ينشع عنه معاً

معاً اتّاريقات، من جهة كرهها صرعاً لإمكان يتعمّد ويختلف..

- تأويليّة ويكود تتجاوز شبيّة الضّر المعقوّد إلى روحانيّة جوهره الذي هو نذر تأويله

سكن.

- تأويليّة ويكود تقرّ بوجود أثر دلاساس التّفسّيسي/اسّوحي، في عمليّة المعهم

4- حجج النج والضم

يقضي هذا الضرب من الحجج، الجمع بين وقائع لم يكر لها استماع من منكرها ولا التقاء في أصلية وجودها وانغاية من هذا التوحيد المنعرج والضمير المقتعل، إقامة عالم من الإمكانيات التأويلية الممكنة التي تؤثر ملامحها وبحل مطاوعها، حتى يقبل عليها سامع الخطاب إقبال من أمرته صورها واتمت طرائق عرضها.

وقد لجأ ابن عربي يحتاج خصومه ويجادل المعترضين عليه، إلى خلق تخطيط وصناعة إسنادات بين جمع من الملكات الإنسانية التي ينجم عن كل تلك منها، إيماء خطابي معين وتصوّر للعالم مخصص ودمجها في محيط واحد هو محيط القلب الوجداني، فكان صحة الحقائق، تنتهي مشروط بالجوار القلبين وانتزيع الوجداني، منهما نحصل زكاتها وعندها تتولد قوتها.

فهذا الجمع بين الملكات الإنسانية ما تجرّد منها وما تجسم، بضمرة غاية مدافعا على كشف الإشارات وتجليّة العبارات التي قد منها التيسير القرآني، بعبارة علامة الوجود الجامع وأمارته المميزة.

وهذا المحصل التطري الذي يحرك نظام بسط الحجج في خطاب ابن عربي تأويلي، يجعل دمج الوقائع التأويلية والحقائق الاعتبارية في محيط جامع، متفاداً

⁴ والأسنطاق، وهو ما يبرز انسداده في مقامات كثيرة بلاك Lacan وفرويد Freud وغيرهما. (Voir: Magazine n°390, 2000).
"يعتبر ديكور في تأويليته، الحياة مفسرة نفسها، لأن لها تأويلية خاصة بها، متعلّقة لوجودها.

"العمل الهرميسوطيقي، هو مزال في الوجود قبل كل شيء، لأن النصوص والخطبات والأعمال الأدبية والأثار الفكرية، لا تتعدى مجرّد كرمها، إجنات ممكنة من سؤال الكبرياء والمالك.

لقد سبّس هذا الهامش على مؤلف *Essays* مؤلف *Racour (Paul)*.
d'hermeneutique 2, op. cit. لكي سرز من خلال نصوّرات ديكور الهرميسوطيقيّة،
تشكّل الفعل التأويلي تشكلاً يجعله حدثاً لانسبيريّاً، بل حدثاً أنطولوجياً، يستحضر الإنسان
في كينته ولوجوده في جوهريته، يكشف مشغلهما ويتنازل مأكله المسكن. غير أن
اللغة وأعمالها الحيّة التي تعمل بها أسيرة التاريخ وسحب من حلالها التناقض.

منه كل صروب الشانز ومختلف صوف الاعتراف بين الحقائق الوجودية للمنطق في النص وملكات الإنسان باعتباره «عالمًا صغيراً» يدور في ملك «العالم الأكبر» دورة لا تكتمل إلا إذا ركنها شرعة الآلهة وأجارتها أحوال التوحد والحلول.

وهذا ما جعل ابن عربي لا ينفي قاعدة الظاهر ولا يعد قانون التفسير، بل يحترهما أمين داعمين معامرات الحريد يؤزل ويمترض، يلتمح ويشير.

فهو لا يرى المثاني الوجودية (الظاهر، الباطن، الحقيقة، الخطأ، العقل، القلب/الأرض/السماء...)، أزواجاً متنافرة وإنما هي كمالات بها تلتزم دورة الوجود ومنها يحدث نظامه⁽¹⁵²⁾.

فهذا الذمج بين الأزواج المتشعبة في دائرة تأويلية جامعة يقضي أن تكون الحقيقة، هيئة تأويلية خالصة ذات وجوه وصور تستدعي دمج كل الملكات واجبة كل الإمكانات وما دعوة ابن عربي، للوحدة الدينية، إلا رشح من هذا التفكير وإيراز لهذا التدبير الذي تشابك فيه المآتي وتكامل الموارد، لتصب في خصه واحد هو خضم التوحد بالمدن الأعلى، كتابة عن حقائق الأول الأولية ومعاني الأجل الأصلية التي تصور أهل الإشارة، وجودها مضمة في الحرف القرآني صوراً من أصوات الله ومحدثاً من محدثاته⁽¹⁵³⁾.

إن دمج الوقائع وضم الحقائق وتوحيد الملكات، إجراء ججاجي محض تبتش عنه عوالم تأويلية يصنعها الخطاب ويجزها المنام، يدعو المحايخ المؤول من خلال تحقيقها داخل بناء مقولي صارم ونظام لغوي راسخ، جمهوره إلى تبني مآلاتها ومواصلة تحقيقاتها، أشكالا ممكنة تتماثل وتتراد بها تشع دولر الاعتقاد المرسومة ومن خلالها تتكثر نظم التصور المعلومة سلفاً لدى الباث وتقديراً لدى استقبل.

فهما الإجراء الخطابي القديم على الذمج المحي والضم الرهاني، يؤنس عالماً محدثاً بحري الكلام لإتيانه وتحقيق صحتة من خلال دعمه بالحجج ورواه

(152) للوقوف على تضاد التأويل في فلسفة ابن عربي عنه، راجع أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، (مرجع سابق)، وخاصة الفصل الثالث، (تضاد التأويل)، ص 361-413.

(153) عن أصول هذه المسئلة الاطولوجية، راجع ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، ص 209-273 وكذلك أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، ص 8.

سرايين التي هي سند المحتاج/ المؤول يرنح أفكاره ويدعم بها مساره، حتى يصل سراد عقله وبتنص مهجه أنبي فاصت واتسعت تساقفاً مع الطائفة السعدية ومخاتق العائنة استدعت الذمخ لشغال وطلت الضم للشمس⁽¹⁹⁴⁾

5- حجج البسط والتشتر

يستدعي منطق الضم والتجميع، مآل البسط والتشتر فهو منطق عام وفائز على ينظم جن الأقضية الفكرية والمظاهر الوجودية. ولنا كنت الحجج مصنوعة عطفية، فإن ما تنسم به الأتضية والمظاهر، ينسحب عليها وينصل بها⁽¹⁹⁵⁾.

نكأن مرحلة بسط المفاهيم ونشر المعطيات من المراحل التوجيهية، حيث تلخص المواقف التأويلية وتشت النصوصات الفكرية التي يطنها التأويل وتغيبا توصيل الذي توجهه مقولنا «الظاهر الخادع» و«الباطن الحقيقي»، وقد تبجنت هذه ظاهرة الجلاء البش، مقالا مصرحاً به وإيماء مسكوتاً عنه، في تأويل ابن عربي سورة البقرة موضوع اختصارنا⁽¹⁹⁶⁾.

لبسط المفاهيم ونشر المعطيات، بعد تجميعها وصهرها في بوتقة المخترد جاني والشعور الغليبي، يجعلها نافذة المحتاج/ المؤول على العوالم المسكنة وتوجدات المتصورة التي صحت في تقديره، وثبتت في نصويره، يدعو إليها بصوره سائداً كان أم حصصاً، للتبصر بها والاعتناء بهديها.

⁽¹⁹⁴⁾ Breton (مراجع سابق)، ص 97-107.

⁽¹⁹⁵⁾ لا يتحصن المنطق المرتب: الضم والتجميع/ البسط والتشتر، بالتحجج وحده، بل هو منطق عام يشترك فيه كل نشاطات الإنسان الجسمانية والفكرية، ولنا كان محتاج/ إيشه الحطاب عائنة، حدثاً موصولاً بالإنسان، حصل الاشتراك وحدث التفاعل بين الأتضية الإنسانية والأعمال القوعية، بسية والتبصراً.

⁽¹⁹⁶⁾ لهد الظاهرة في تأويل ابن عربي، شواهد كثيرة، نورد حصاً منها وصوراً عنها:
«... وَأَلْقَيْتُكَ أَي الْمَوْصُوفُونَ بِهِد الضَّمَامِ الْمَذْكُورَةِ مِنَ التَّرَكِّ وَالْعَلْفَةِ ... وَفِي مَقَدِّمَةِ تَبَيُّنِهِمْ وَأَلْقَيْتُكَ مِمَّ الْفَتْمِيَّةُ ...» لأجلها نعلق هذا الدين بزمون مبدأ والعين بزمون القدر مستطرف عليه، وأولئك حيرة، ولو جعل صفة للنفس، لكان المراد بهم الكسبي من القوى بعد الهداية وكان مجزأاً من باب تسمية الشيء بما سيؤول إليه ... تصوير ابن عربي، ج 2، ص 34.

«... وَأَلْقَيْتُكَ مِمَّ الْفَتْمِيَّةُ ...» أي شك ومناق، سكر العرص . . . ع، ص 34.

وبذلك ترتبط الحجج الإسهادية والبراهيس الإثباتية، في محيط ما يسمى
مطلق السط والثشر من إحداه الطارئ وحلق الحديد من جهة كونهما مأكبر
بصمهما الخطاب ويؤذي إيهما منطقته.

فقص ما كان متصلاً وتعيد ما كان قريباً، عمل داخل في نظام استراتيجي
جيتاجية وسياسة خطابية، تهتدي بالتبديد وتناشس على التحويل، حتى تبت
نجاحة الخطاب وتظهر قوته، فكان الفصل المفهومي والعزل المظهري، قانون تابع
مساره ابن عربي للمؤلف على تواقص الظاهر وحدود العقل، من جهة كونهما،
أشهر بني عليهما منطق أهل الحل والعقد وتقوم من خلالهما سبيل دعاة الإزالة
والاستحكام.

فلت نظر الجمهور إلى الحدود والفائض، ينجز عنه ميلاد سلم نبي جديد
ينبني على عكس سلم قيمي متقوس ويتأسس على دعائم عالم أفرغ من رموزه
وأخلى من قاعيه.

فكان ما بينه المصالح/ المؤول من عوالم الإمكان التأويلية، حدث موهول
في جوهره بشرب من العنف الرمزي والتفوذ الاستدلالي، يمارس على الأفكار
المتعلقة حتى تنخرط في دورة الخطاب وتحتشر في محيط التلطف.

«... وَتَمَّ كَيْفَ عَمِلَ» بالحقيقة لاحتجاب قلوبهم عن نور العقل الذي به نسمع الحق ونخبر
به ونراه في الظاهر لعدم موائدها، لامتداد الطروق من تلك المشاعر إلى القلب كسكة
الاحتجاب، فلم يصل إليها نور القلب، ليحتضنوا بموائدها ونه مرد مدركاتها على القلب،
ليهمسوا ويخبروا...، نفسه، ص 39.

«... لَمْ لَا يَسْتَقْبَلْ» لا يستمع امتناع السنجي «أَنْ يَصْرَبَ مَلَكًا مَوْسُوَّةً لَهُ
قَوْسًا» إذ الكرم عده أظفر من بصره والذبا من جناحه كد مثل به المحدث «...
أَكْبَرُ بِرُؤْيَيْهِ» فمقدمة المسأل به المسأل...، نفسه، ص 43.

«... قَتْلُ مَاءٍ بِرُؤْيَيْهِ كَسْرُ» أي استقبال من جهة ربه أواراً وأواراً أي: مراتب من
المحكوب والضرور وأرواح مجزأة، إذ كل مجزأة كعكة، لأن من حاله الأمر كـ
سني عيسى كلفه أو تنفر من معرف وعموماً وحديث...، نفسه، ص 49.

ص صحت تنفر من هذه المقامات التأويلية، أن اس عربي فيها، حار إلى مجاورة معمر
ولستعانه يتصر نزار الذي يحصر بالاشع والامتداد. ولت كن اقراء ونحوه...
في معقد أهل التعريف. كان الشاعر أبلغ منهم مستعلقه والاقتدار على غيب، يحيى ويحده
جئت وسناح. من ذوي القدرة على حصد السر وصور الأمانة.

وبذلك تقدر الحجة المحكمة في ترابطها بسطق البسط وتشر، حجة صافية وبراهين بانية تنحكم بها تصورات المؤول وتسد بها عقائده المتفر، حتى تمنح استعانة المطلوبة ويجوز البرهان القويم.

١- خُجج التمثيل والمناظرة

تصم هذه الحجة في تصنيف المنظرين، المشابهة والمجاز باعتبارهما أدبية خطابة يتوصل بها الشحاح/المؤول، لترجمة حقائقه وصياغة تصوراتها فهي وسط تليق وتغوات إحصائية تستخدم لغايات إحصائية وتطرح لمآلات برهانية نحكم خطاب ونوجه مساراتها⁽¹⁵⁷⁾.

وقد احكم منطق ابن عربي التأويلي، لتجوز الصمالة وتسرّع المناظرة، بآية خطابة تقوّم بقاومين اثنين: قانون الرمز والإشارة وقانون الخيال والإيهام، بما تبلغ المقاصد التأويلية ومن خلالها تنكتب الإشارات الإلهية التي نضمتها نزل الحرف القرآني ودارت عليها رموزه.

١- قانون الرمز والإشارة/جوازات المعنى

بعد الرمز في أصله، صرباً من التمثيل يتحمل المعنى ويحمل لهو نظام ذاتي الحقيقة المتمينة التي تجعل المتوحد بها يكشف الحقائق الغائبة والوقائع حقة المتصلة في الدّهن، لتدلّ وتعني ما رشحه بها الواقع وما لبّ به بها الثعالب جمعاني، لذلك اختصت الجماعات البشرية بأنظمة رمزية خاصة بنت من خلالها عرضها الذاتي، بها تتواصل ومن خلالها تكون⁽¹⁵⁸⁾.

⁽¹⁵⁷⁾ Breton، ص 97-107.

⁽¹⁵⁸⁾ من الرمز وتضاهيه، راجع المؤلفات التالية:

- عبد الحميد (شاكرو)، الحلم والرمز والأسطورة، (درسات في قروية وقصة القصيرة في مصر)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998، تراجع من هذا الكتاب بنفسه (حور).

الرمز والأحلام، ص 9-9.

• Baghdad (O) : La symbolisme, coll. Que sais-je?, P.U.F. Paris, 6^{me} éd., rev. 1989.

Causer (E.), La philosophie des formes symboliques, Trad. Hans Love (O.).

Lacoue (J.) et Fronty (C.), 3 vol. Minuit, Paris, 1972.

• Orteg (E.), Le discours et le symbole, op. cit.

وقد بدأ ابن عربي وهو يبيّن نظم معناه وحواضر حقائقه إلى نظام ترميزية معقد حمله دلالات اللَّفْظِ القرآني الذي عدت حروجه ووحداته الضمري كثيرة، دلالتها في غير الفواضع ومطائنها في غير التوافع وهو ما يحجز عنه ميلاد قواعد نبالة نعت بالعادة ووسم بالتحصيص فصارت بذلك اللّغة الصّوتية، لغة ذات أبعاد ومطلومة ترميزية ذات بلاغات توتسم فيها الحقائق بطرائق تخرجها عن التّسومت وتعديل بها عن القواعد.

وقد تجلّت هذه الظاهرة، باعتبارها قانوناً تأويلياً محزّكاً وجوّالاً من جزوات المعنى الحقيقي الذي يبري الشعاع/ المؤول كتابة قواعد وتوسيم حدوده، في جزّ الإشارات التأويلية التي فلفت في صدر ابن عربي، متح أصولها من منابت الخلود واستمدّ مبانيها من مظانّ تعالت وتغذّست، لآتيها اتّصلت بالمع الرّباني وتوحدت مع المبتدئ القلبي.

فالزمر قانوناً تأويلياً يجعل «الزواصر» كيانات مسحة في فضاء الإمكان والحوار، يحفظها المؤول خواصّ دلالية لا تستلبه حقائق هي كيانات العنطبي الأ إذا وقت إلى أسفها ابتثاقها وعُلّقت بمقامات عرصه. وهذا الأمر هو الذي جعل

• Tacou (C.) dir. *Les symboles du lieu, les cahiers de l'hermé, n°44, Paris, 1983*

• *Art, signe et sens. Encyclopædia Universalis, version 10, (C-D).*

عنه ربط بين عربي في فتوحاته، الزمر بالمرس، فتلاً في هذا شأن افعله - ولقد

.. أنه وإن كان مرلاً، فإنه يحتوي على صول. صه مر - توحيدية وموت الخلق لأو

والعرش الأفعه والفضة والإتيان من العضاء إلى العرش وعنه تشغل وشرن لغوب

والعجب. ١٠. الفتوحات المكية، ج 1، ص 426-427.

ونسبه لايشهد برحبات العصر النبوي، راجع مقالة

Obénius (John), *la théorie du symbolisme médiéval*, Poitiers, n°29, 1975

وقد عرص في مقالته هذه، جسمة من انقباض النظرية أهلها

- بقرية ساد أوعسان التي قسه العلامة فسين. هه العلامة الطبيعية (Signa naturalia)

والعلامة النصبية (signa data).

- الزميمة الكونية (Le symbolisme universel)

- الزميمة القدية للآلئين والزميمة الوصفية / Symbolisme interpretable et symbolisme

(Kampff).

- زمرة الطبيعة.

- زمرة التاريخ الطبيعية.

من المدارس يعتبرون المددعات الضروية محدثات لا تفهم إلا إداراً إلى
مدولاتها الفلسفية وماسنها التعاقدية التي نسي حمارها لنظري ورصيدا لسمعي
وبعدها السحري وتكونها السلاحي الثاوية وراء حجة الزواجر تحبب عمو التصور
ويجبن لطائف الإشارات⁽¹⁵⁹⁾.

تمثيل العالم حجة على احتواء النص القرآني كل الحقائق، يفر من مع الزمر
ويشع من جهة الإشارة باعتبارهما قانونين تأويليين مصنوعين، بجاء بهما للمعاني
لذلك، نظم استدلال في النص القرآني يعني من خلالهما توهمات لشمس الأماني
لأن لا تغل إلا تمثيلاً ولا تجوز إلا تصويراً بوجودها الدهر المتحيل ويرشحه تلك
نسخ الذي يحوي كل الإمكانيات ويحيط بجمل الواردة.

ومن هذا المنطلق التصوري لسنال الزمر ووظائفه في سه نحره نسكة
ونظائر المتصورة، يبين ابن عربي العقائد التأويلية التي دعا إلى تصورها ونعت
نه المتفيلين إلى قصورها، فكان ترجمة الحقائق الأصيلة لا تؤذيها المبروت
مرونة ولا العقول الموصوفة بالحدود والضوابط، بل ماتي ذلك حدود نعت
وخطئ نعت من رحيق القلب الكاشف الذي يتخيل ويفرض ويصير به.
دور الأشياء وحكم الأوتياء يوظفها سنأ ومراجع، تكشف له الغريب ونبره
تغير المجهول، حتى ترناض النفس وتجزد الكيانات من كل سه صفة وصفا
صعرة تعين الأسماء المنحزرة وتقتل نسخ الحياة الذي تشبه به نحروف لفرقة.
مرجة كونها مراتب وجودية ومختزلات أنطولوجية يصبر سفتصد نعر
غربي. جماع العالم وذيل لأدلة على عظمة مطلقة وجبروت صنف

ويعد بتحول الزمر في نظام ابن عربي التأويلي، حجة وبرهنة هي اسطة
تبريع ونجاعة التحديز، به تثبت الحقائق ومن تبعه تنسوي ثيفيت، شواهد
مو تملك النظم البرهانية وتسام الانضبة التأويلية التي نعمل المظنن من تامل
صعده والانخراط في ما أحدث من عوالم، تداست عاصرها نصراً واستنت
تكوني انزاعاً⁽¹⁶⁰⁾.

⁽¹⁵⁹⁾ بلونوف عن أصول هذا التصور التأويلي. راجع نور ريد (نهر حمد)، خمسة نظريات
وكذلك، هكذا تكلم ابن عربي، (مرحماد سقاف).
عنه

2 - الخيال/ موارد الخلق

لقد سبق أن اعترنا في مقام مقصّر، الخيال موضوعاً حجاجياً من سعة تشيّد الحجاج ومن معيه تمتع الراعي، فهو فرحم المعاني ومرسم الصور الترميزية⁽¹⁶¹⁾، لذلك غدّ المحرك التأويلي الأوحدي في فهم معاني النصّ القرآني وإدراك العوالم الإلهية الذي تحلّى في المحدث الحرفي وما يتخصّسه كلّ حرف من دلالات وجودية ومراتب انطولوجية قد لا يأتي على ذكرها التعمين الظاهري ولا التحديد العقلي المحض، إذ هي إشارات ترتسم في القلب وتتمثّل في العقل، صوراً حقائق، يروم المحاجّ المؤول إفناع الناس بجودها والعارفين بفحواها، حتى ثبت ونسخر عالماً محدثاً وكوناً مصنوعاً.

وفد تجلّى الفعل الخيالي في مؤلفات ابن عربي النظرية والإبداعية والتأويلية، تجلّياً مطلقاً دلّ على رفعه وأشار إلى منزلته في بناء الكون التأويلي الممكن، حيث تختزل حقائق الوجود وتبدو أسرارها.

والظاهر في الإشارات التأويلية التي يقدمها ابن عربي - وهو يؤوّل سورة البقرة - في صدور العارفين وفي قلوب المريدين، لواجد أنّ الآلة الإدراكية التي ينشئ بها، لإحكام القبض على حقائق النصّ المتجلية، إنما هي آلة تجتاز المعروف الموضوع وتتعدّى الإلزام المصنوع، لتغدو تجديها بعين الإبصار القلبي في محيط الإمكان التأويلي الذي يكثر معنى النصّ ويوسع دوائر الوجود.

وبذلك يتمكن ابن عربي من إقامة عالم للحقائق الممكنة التي يتصور هباتها وفنر مراتها ويستمدّ مراجعها من النصّ القرآني، باعتباره جماع المعاني ومحرر الدلالات، وهو ما يجعل الخيال، مورد صنع وآلة خلق وحجّة على نجاعة الحدث الحجاجي الذي صار عملاً يتفرّج بإشارات القلب ونصح حقائقه بأدلة الوجدان، يعتقد في نجاحها انجمه من جهة كونه طرماً فاعلاً، يرسم مسالك القول الججاجي ويعيّن أشراف وجود الخطاب الإقاعي.

إنّ احيل من جهة كونه مورد خلق تأويلي، يهين للزمزم حاوّر المعاصر

(161) فاسم (محمود)، الخيال في طبع محبي مغيث بن عربي، (مركز سائر)، ص 29.

ومكانة الندال خارج الأسوار الماعة التي ضررتها سط الاعتقاد حصراً على حقيقة، تنوهم الحفاظ عليها وتتصور الاختصاص بها.

عاش عربي، إذ يستبدل الآليات الإدراكية المألوفة أسلماها لدى الحصور وسامعيس (الإدراك الأثري/ الإدراك النظري)، بآليات إدراكية محدثة (الرمز - نجل - القلب)، إنما يني أضاً تأويلية جديدة ويقوم عالماً تصورياً محدثاً، يقال في محيطها الحفاظ، وجوهاً وصوراً، لا منتهيات ومنتهيات، شأنها في ذلك شأن مصرها الإلهي الذي لا تعينه الأبعاد ولا تأسر الأبعاد، فكلاهما ذو طبيعة حرة وأصل طليق، يجمعهما نشدان التوحد ويقود حركتهما هاجس الحلول، حتى كنهما إثنان في واحد، لا افتراق ولا تنازع⁽¹⁶²⁾.

إذ نجيل الحفاظ الصينة، اقتضى في تأويل ابن عربي سورة البقرة، التوسل بوردن الثين: مورد الزمر ومورد الخيال، تصاهراً وتكاملاً فاستقاما، حتى على تصور للعالم مخصص، دلت إشاراته ولطفت معانيه وبسط لمتنصيات الألفاظ ثنائية وفق رؤية قلبية نفيه سلطان الحدوس ومن جهة كونها وثبات في عالم تحول بغيرها العقل بحث عن حقائق الأشياء⁽¹⁶³⁾.

لقد مكنت المائلات الحجاجية الأربع (حجج السلطة/ حجج الاشتراك ونجوم/ حجج الهيكلية والناظر/ حجج المماثلة والمشابهة)، ابن عربي من توسل طمده الثأريلية وإقامة عوائمه الممكنة وإقناع جمهوره برجاعة تلك التصورات وثبات تلك الاعتبارات التي عذب المناوئون، غروجا على القواعد وهتكاً حلفات وتصورها المناصرون، وتوحاً وجبهة حققها أهل الذوق والوجدان، بحفلوا بها الاقتراب من المنابع الصافية والمواطن الخافية التي غابت عن الكثر من تبسط إلا لهم وحدهم، طمقة اصطفتها السماء ونقلها الأنبياء، لخدمة أهل حب والشهر على الحقائق الساكنة في عالم الشوق الأولي، متأية متشعة، حتى لا يهلك سرها وتبقى ذات وروح ويريق يخلب العقول فتفسر أمامه ويستهدي سور فتصاع قذامه، مطيعة طالبة، يأخذها أمل الاكتشاف تحبلاً ويستهديها

(162) من حلول حقائق النص في كيان صانعها، راجع أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة لغاتين، مقدمة، ص 5-9.

(163) قسم (المحمود)، الجبال في مطبخ محيي القيين بن عربي، (مراجع سابق)، ص 66.

هاجس القول ترميزاً، وتتفاعل عوالم إيحائها، حتى لا حدّ وتتكاثر محيطات ولا لاتها، حتى لا عدّ^(١٦٤).

٧١ - السياسات والاستراتيجيات

إنّ الوقوف على السياسات القولية والاستراتيجيات الخطابية، أمر مدرب إليه، بل هو ضرورة من ضرورات الاختبار التأويلي الذي يجريه الباحث، حليّة يستثير بها عقله وتهدي من حلّالها مداركه.

وهذه الفائدة النظرية هي التي جعلتنا نخضّر في هذا الباب، «باب الاختبار والمساءلة»، موضعاً مفرداً ومقاماً مخصوصاً، نديره على رصد سياسات القول، وأشبان استراتيجيات الخطاب، حتى تبدو لنا ملامح الحقيقة التي يروم المحاجّ المؤول في كلّ مجرى تأويلي وداخل كلّ سياق ججاجي، أن يقيم عليها تصوّراته العالم والأشياء.

وقد أوقفنا التجريب على نجاعة هذا المسلك التأويلي الذي نستفري به على بيد الحقائق المأكّنة التي تضمّرها أقوال المؤول وتضفيها خطاباتهم المصنّعة على النصّ القرآني، نفكّ ألغاز كونه المرزّ وتجلّي خباياه عالمه المحجّ، وهي سمات كادت أن تشترك فيها جلّ النصوص التي لها بالمقدّس صلات وبالفهم الخطائية المتعالية روابط^(١٦٥).

والناظر في تأويل ابن عربي سورة القرة، لظافراً، بعد التحقّق والاستبصار، بمنطيق استراتيجيتين اثنتين:

(١٦٤) عن طرائق استعمال اللغة الصوفية وعن أنظمة تدلّالها، راجع: سليمان (ويل)، (مرجع سابق)، وكذلك الحكيم (سعاد)، ابن عربي وسوله لغة جديدة، (مرجع سابق)، وكذلك كوربان (هري)، الخيال العلاّق في تصوف محيي الدين بن عربي، (مرجع سابق).

(١٦٥) عن طرائق استعمال المقدّس داخل الخطاب وعلاّقة الأساد به، راجع تشلّا لا حصراً.

Gailous (Roger), *L'homme et le socrate*, op. cit.

والاستفوف في هذا الكتاب، أنّه وزيّة للمقدّس يعين سوسيلولوجيّة منطقته مرزّه ملسيّة عميقة، تصل المفسّر سياسات تدبير العالم والسطرة على. دامقدّس هو «شرط الحب» و«مؤادة الموت».

• نمط أول من طبيعة عملية أدائية، تمهد مسالك القلوب وتبين الأدب الأسفل، لدرج التصورات وبذر المواقف وحمل المتبيلج على الاعتدال بها والإيمان بها، حقائق قاطعة ومآلات نهائية.

• ونمط ثانٍ من طبيعة أنطولوجية وجودية، يعرب من خلاله ابن عربي عن آرائه - وهو يؤول القرآن - حول حقائق العالم الظاهرة، علامات ومسيرات وحقائق المصير الباطنة، نهايات اختبار ومآلات تحقيق، لا ينسئ إدراكها إلا لمن اجتاز الحجب ووسع محيط إدراكه بالأنوار الفلسفية والواردات الإلهية المتوكلية في صدره، أنوار اعتداء وبارقات نصير.

1. الاستراتيجيات العملية الأدائية/ الفوائض العرفانية

نمحو هذه الاستراتيجيات حول ثلاث دوائر أساسية، في محيط كل دائرة يي جنس من الفكر وينوطين سطر من العرفان:

• توسيع دوائر الإدراك/ من «العقل القاصر» إلى «القلب المفتوح»

لقد بنى ابن عربي مسسته على ضرورة توسيع ملكات الإنسان الإدائية، خر يندر على فهم طبيعة الحفص الإلهي المرقوم في النص القرآني.

ومن هذا المنطلق غذت المذارك الحسبة، مدارك قاصرة على بلوغ تلك حذب، لاختلاف طبيعة تلك الأصول المحكومة بالقداسة والنعالي مع طبيعة تلك مدارك المحكومة بالحسبة والتعنين وهو ما يصنع التعارض بين أصل التحفيل ونوع الإدراك.

وقد تحلى هذا التصور في تأويلات ابن عربي القرآن عامة وسورة البقرة خاصة، إذ يشبه مساره التأويلي على عنة ظاهرية محالها الوقوف على الأساط حسوسة والكميات المنعنية ثم بعدها يلح الأعماق التأويلية التي يكشف فصول سلاسل الظاهرية التي لا تعدو أن تكون سوى وقوف على الأحكام «المنعنية» وما حيل إليه من معاني معجنية لا نقول حقائقها العائرة ومعانيها المنعنية، بل نشر بها وإشارتها.

هذا الاعتار هو الذي صلل كثيرا من المشغلين بالمكر الضمني، إذ اعتبروا

رؤاد هذا المذهب، فرقة لأعتلانية، تهي القيم العقلية وتعددها.

وقد فادهم إلى هذا الحكم الذي راحع نواعه التطرية والعملية، منكور شعدهم المكر الهامشي⁽¹⁶⁶⁾، مفهوم للعقلانية يحد العقل بالكفاءات الشربدية اسطفتية لا بالكفاءات التقويمية العملية التي تقتضي، مذ العقل بمبادئ إدراكية، تمتع من العمق الإنساني وتمتد من العور البشري، حيث يحصل التوافق بين كفاءات الإدراك العقلي وكفاءات الإدراك القلبي.

وهو ما يعصف بمقولة «تعدّد الذوات القائمة بالإنسان» («ذات عاقلة»، «ذات عاصلة»، «ذات مجزئة»)، لتجاهل وحدة الإنسان في تكامل أوصافه وتداخل أفعاله⁽¹⁶⁷⁾.

فابن عربي لا يروم إعدام العقل باعتباره، كفاءة تجريدية منطقية، بل يتوي توسيع مجاله ومدّ ساحة نفوذه، لاعتقاد لديه في أنّ الحقائق الإلهية تتجاوز الحسّ المجسم لتتصل بكون آخر لاحسي ولامعقول وإنما هو من طبيعة متعالية لا نترجمها إلاّ الأوراد القلبية والمشيرات الوجدانية التي تنجلي وفقها أسرار الحروف وتظهر من خلالها رموز المعاني من جهة كونها، دوائ على إحكام الحضاج/ المؤول، القبضة على الحقائق الأصلية والمعاني الجوهرانية التي تجيز التمثيل عليها، إمكانات انقلب لا حواجز العقل. فابن عربي إذ يصيب العقل إلى القلب، إنما يرمو إلى إقامة ملامح «الإنسان الكامل» الذي لا تنعاضل فلكات إدراكه م تجسم منها وما تجرد، بل تتصاهر وتتوحد، تتكامل وتتفاعل⁽¹⁶⁸⁾، لبلوغ منصر

(166) للوقوف على ضيانت، من مراجعة فكرة إعدام المتصرف العقل، انظر عبد الرحمان (ط)، الفصل الثنائي وتحليل العقل، (مراجع سابق).

(167) نفسه، ص 18.

(168) عن مفهوم «وحدة الوجود» في ثلاثة أس عربي وما ينصل بهذا المفهوم من تمررات ومواقف مختلفة، راجعه وصوّته وكنتل دواتره، راجع تشبلاً لا حصراً المؤلفات الثلاثة - شمس (دولتر)، التصوف والفلسفة، ترجمة إمام عبد الغني إمام، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1999.

- عبد الحز (مصعب)، الكتابة والشعر الضوئية، نموذج محي الذين من عربي، (مراجع سابق).

- سكلسون (رسول)، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبي العلام عيسى^{*}.

جامع، مداره على الاتصال بمساح الحقيقة من خلال عروج متخيل من عالم المحسوسات البالية، إلى عالم المعجزات الكاملة، حيث يحقق العريد لزمانه صدق نفس وفوحلة وجوده⁽¹⁶⁹⁾.

• تحرير العلامة من المرجع/ إقامة سلطان الزمر

إذا كانت الدلالة العلامية في الأعراف اللسانية، مفترقة بالمرجع الإحالة، من الدلالة الزمرية قائمة على تعويم المرجع، إن لم نفس إلغاء واستبداله بقائمة إمكان والجواز لا بمبدأ الإحالة والتعيين⁽¹⁷⁰⁾.

• القاهرة، 1969.

- الكحلوي (محدد)، الحقيقة اللفظية من منظور الفلسفة الصوفية - العلاج وابن عربي - نموذجاً، (مراجع سابق) وخاصة قوله المصون بهدي أن ابن عربي لم يقل بوحدة الوجود، ص 124-133.

وقد رآه الكحلوي هذا الاصطلاح إلى مظاهر الأولى (ابن نيسية)، معتبراً ملحق هذا المصطلح على فكر الصوفية، عكازة تكثير وأمانة تشهير، نحترل لكرم ونفائز حناهم، سيترأ في استباق منه بين مصطلح وحدة الوجود في المجال الدلالي الغربي *Parole* وفي المجال الدلالي الصوفي الذي يعني التواصل بين الوجود والضعف، قائمة، حتى لا نخلط السازل ولا ننحى المعالم «ذلك أن ابن عربي يترء فلفذات الإلهية وعلى من تلقها ويجعلها في ماميتها وهي عيب وجودها تستعصي على كل إدراك محيد وهي تعيد بالعلم وتجلو فيه من دون أن تشاركه في الماهية (...) وأن وجود الله تعالى وليس مشروطاً بوجود العالم وإن كان بسعه ...»، الكحلوي، ص 129. وقد ميز الكحلوي، مراجعاً مفهوم وحدة الوجود، بين «الوحدة» و«التجلي»، (نفسه).

وهو ما يجعل هذا المفهوم المركزي، مفهومًا ملتصقاً لا ترفع التباسه، سوى الموقد الوافية أي أعمال الشيخ الأكبر المتكبر والفلسفية، عودة متحررة من كل إسقاط ليلي قد يحرف الحرائف ويغيب الحقائق. (نفسه، ص 133).

(169) ضف

(170) لكونه على طرائق عمل الزمر وتولّد الدلالة الزمرية، راجع:

Am Symbols, in *Encyclopedia Universalis*, version, 10, (C-D)

وقد عتد صاحب المقال وظائف الزمر، فنحصرها في ثلاث وظائف أساسية

- وظيفة التذلل

- وظيفة التذرع

- وظيفة التزبط / التوصل

وهي وظائف تكسب العمل الزمري، هيئة خاصة تميزه عن العمل العلامية وذلك من

وهو ما جعل التئدلال في دوائر الإدراك الضوئي، حاصصاً لأحرورية منه.
تتجاوز فواعدها ما تواصت عليه الجماعات النسانية، من أنظمة علامية وقواعد
بائية، تجري عليها كلامها وتتوذي بواسطتها مفاصدها.

وقد عمل ابن عربي على توسيع الأنظمة العلامية الموروثة بالتواضع
والمأخوذة بالانفاق، وذلك من خلال صياغة فوائص دلالية، يلبسها بالفاظ القرآن
تخرج بمقتضاها على السموت والقواعد، خروجاً ببذل حملها الدلالي وينتهي
على أفاق ومزية، نخضب المعنى وتثريه. وهذا الأمر جعل دلالة اللفظ القرآني،
متحررة من الأسر المرجعي والضغط الحدودي الذي لا يتول حده المسمى الأصني
ولا يترجم كثافة الإبهاء الجوهري، مطلب كل مرید وبعية كل صوفي نقت له
إلى صيب الكلام بجليه وينشر فواعده، يتناولها الناس ويعتقدون في صفتها
وبجاعتها، مبتدأت ضرورية، لطوغ الأسرار المرقومة في اللفظ واستخراج الكرام
الزمنية الموشومة في العلامات، ولذلك يعدو الحدث التأويلي الضوئي، حدثاً
استكشافياً يجر الذات المؤولة على مجاوزة الظاهر المبني إلى الباطن المكنون
والقور المرمز الذي لا يعلمه إلا أهل الطريقة، حبروا أسرار الأبياء، إذ تظفوا سه
لصوص حكمهم وارتاضوا بنكت النساء، إذ استمدوا من حارسها الضموا
والاجتهاد، هم يتصورون، على كل مدع ومن حلائهم يتكثرون، مزاعم كل مكابر،
توهم امتلاك السر أو فُذ محاصرت.

إن استراتيجيا تحرير العلامات اللفظية القرآنية من المراجع الإحالية، يتضمن
مقصداً حجاجياً قائماً على استبدال نظام اعتقادي بياني بشغله نسب العلامات أو

* خلال توسيع المجال الإحادي الذي تتحرك به الدلالة الرمزية، فالعلامة/الرمز، لا يسمي ما
يتأطرها بل يسمي ما تشير إليه من أسئلة ورمية، نصير بمقتضاها مفردات اللغة، كنهات دالة
دلالة لا حد فيها ولا منتهى.

ولمريد الانتصار بقضايا العلامة، راجع:

Ducrot (Oswald), Todorov (Tzvetan), *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, op. cit., p. 131-146

وقد وعى المؤلفان خطورة الشغل، إذ قالوا في معرض حديثهما عن العلامة:

"Le signe est la notion de base de toute science du langage mais en raison de cette importance même c'est une des plus difficiles à définir. Signe, p. 131

عنه معقوليتها، نظام اعتقادي آخر قنم على النحيات الخلق واشتلت لسكر
بني بصير العلامات المقطعية، كيانات رمزية تترجم الفسوة الإلهية الحارة التي لا
عند على أداتها العقل آلة ولا الأسلاف قاعنة، وإنما هي فقرة متعديّة تعبر ولا
تبقى، تصور ولا تحدّ، لذلك نادى دعاء طريقة الكشف والعرفان، بضرورة إقامة
سخط الزمن وإلغاء سلطان العلامة وهو ما يعني الفناء، فكأن أصلياً به يمنع
عنه علم التفكيك البارز، جاك ديريدها Jacques Derrida، بقوله التمرير حول
وهم التضرور/العلامة/الضرور وإحلال مقولة أخرى محلها، تقدم على تيسر
نظم الأطولوجي الذي تنطسبه العلامات النصية الأيلة إلى عب ذاته بصير
بفضاء النص آلة تصنع صلاسل إحالة لا تنتهى ولا تنوّل، في جد ذاته بترجم
وق الإنسان إلى امتلاك وهووس الفرد بالتحصيل والإدراك⁽¹⁷⁾.

لذلك كانت الحاجة دائمة إلى ميلاد إمكانات تأويلية تخطف وتسير، يروم
مناورها الاتصال بجواهر المعاني وأصلي الكلام، حتى يسودوا ويحكموا عوالم
في حقائق لديهم يذافون عن تماسكها وإمكانات لدى من سيأتي من ذوي
الحاجات وأصحاب الشفقات شغلنهم أسئلة المصير وألغت على وجوههم
صورت الفعل.

تحرير العلامة من مراجعها وعطفها من فواعدها، بصيرها كياناً أصلياً ورمزاً
موحياً لا يدلّ بقدر ما يشير ولا يعني بقدر ما يشير، فبني بذلك التوافق بين
مصادر اللفظ القرآني وهي مصادر متعالية وأصول مقدّسة والإمكانات التأويلية التي
ترجم في محيطه ابن عربي، تصورات الحقائق وتمثيلات المعاني زعم امتلاكها
بفكر حيازتها، شواهد على قوة البرهان وحججاً على نقاوة الوجدان الذي حمل
تلك الحقائق وتصور تلك الوقائع، فدعا إليها الجمهور معتقداً في صولها مؤمناً

⁽¹⁷⁾ توفرت على هذه الشاغل وغيرها، راجع الملاحظات التالية

- Derrida, (Jacques), *L'écriture et la différence*, op. cit
- Derrida, (Jacques), *La dissemination*, op. cit
- Derrida, (Jacques), *Magazine littéraire*, (La philosophie en deconstruction),
n°430, Avril 2004.

ومن مراجعات ديريدها، مقولات اللسانيين، من منظور فلسفي، لغيره مقالة أسد
عصامي، عنوانه، «العكر واللمعة»، ضمن كتابه، من تجليات الخطاب اللغوي، (مركز
سائر)، ص 30-11

سجاعتها تحلّص الجواهر من أعراضها والأصول من زوائدها، طلباً للضياء عياراً وللإيمان انتصاراً ترشح بهما العلامات المحمولة والمراجع المعينة رشح إمامة وتوطيف إثراء وهو ما يعمّق المقصد المأمول ويحرّز النذر المأسور بحدود معدوم وتملك موعود إذعاه الماؤون وتصوره المحالون بكتبت آراؤهم وعيّبت عوالمهم.

• من «وهم البيان» إلى حقيقة العرفان/ البلاغة المحدثه

لقد سبق أن اشعلنا في مقام غير هذا بتجلية الخواص البلاغية التي ينسب عليها الخطاب الشعري الصوفي، ممثلين على ذلك بدبوان ابن عربي، ترجمان الأشراف، مادة اختبار وسطلق تأويل.

وقد ألد بنا النظر في أنسجة الخطاب ودهاليز اللفظ، إلى أن البلاغة الضمنية عانة، بلاغة انشغاف وخروج عن السموات البيانية التي سينبت عقول المتقبلين زماماً طالت أماده وتراحت حدوده، حتى حدث لها التملك وجازت نهج الإمرة، فعدت قاعدة بها يعبر الجمال ومن خلالها تقاس الجودة.

ولما كانت هواجس المنصوفة، مهتدية بقاعدة التبدل، محكومة بجهة التحويل، تبدل العقائد الثقلبية وتحويل التصورات الأصولوجية التي كرسنها المؤسسة البيانية باعتبارها مؤسسة «لغووية»، تنقروا بتحدود الظاهرة والبيان الضرب الذي يصل المعنى بدائرة الجلاء ويخلصه من دوائر الأزل والاحتمال، لذلك انتصروا للتشبيه لأنه يحافظ على المرجع ويقر بأولية القاعدة في تجلية المعنى والظفر بالدلالة وناصرها المجاز، العداء، لأن الدلالة المستخلصة منه مبنية على القيم الاحتمالي والانفناء المرجعي الذي يهتد صفاء الحقائق ويعصف بأنظمة (172).

وهو ما ينجم عنه في اعتقادهم، المساس بالمعنى المراد والحقيقة الأصلية

(172) للوقوف على معصلة التشبيه والاستعارة في البلاغة العربية وما يرشح عن ذلك من معصية عقديّة والنظوروجية ترتبط بالأسد معاداً ومالاً، راجع أبو زيد (مصر حامد)، الألفاظ المعقولة في التفسير، (مراجع سابق)، وخاصة الفصل الثاني، (مفهوم المجاز)، 91-137، وتنظروه، 179-239، وكذلك مسود (حشاشي)، قسّم كبير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، *

في أودعها الله لفظه وحملها بيانه وهو ما أوعر صدور البائسين. تصوروا أنفسهم
على العرش الإلهي وحماة المعنى الأصلي الذي أراد الله إيصاله من خلال لغة
بشرية به صفة وصح من خلاله قرآنه فصاروا يكيلون لآل انصرفت الأنفوس
في بحرهما سوى الخوف من فقدان الإمرة والاختشاء من شباغ المبراة أنني
في تواصلون ومن حلالها يكونون، فاعلمين في دورة التاريخ، مؤثرين في حركي
ومن.

فهذا الموقف الذي اتخذته أنصار البيان، جعل العرفانيين يشتغلون من معاد
لغة المتداولة ومعاني الكلام المتداولة، سنناً جديده، لا تقبس الحقيقة باليد
واضح، بل تحذفها بما تحويه تلك الحقائق من طاقات رمزية محتجبة وأعمال
يمنية غائرة لا تقدر على قولها الأنحاء المنتظمة ولا البلاغات المنسجمة، بل
غريها الخيال الصانع والقلب الواسع الذي حوى المعارف كلها وتضمن الأسرار
حها، حتى صار شاهداً على وجودها وحجة على استغنائها، لذلك حمل
نرفانيون، مهجهم على بيان الحذف والتأويل الذي يهتدي في مسالك وسير في
دراعه، بالمنطلق الظاهر والمبتدأ الحرفي الذي يبدل ألفاظ القرآن بعضها من
بعض، لتفليل معناها وتبسيط فحواها يتقبلها الجمهور مطيعاً فيؤمر ببناعتها ويضع
مذنبها، لا يساوره فيها شك ولا يأتيه منها الباطل والزيف.

مما جعل القاعدة البائية التي أسس عليها أصحاب الأول الظاهر، تصوراته
بوقتهم المستمدة من النص القرآني، ونهياً بالنسبة إلى العرفانيين، لا يقرون السر
ولا يترجم الحقيقة وإنما يضرب عليها حجاباً ويقوم على بهائنها بغاية، يصح
لأنها ريعدم رسومها.

وهو ما ولد التنازع بين الفرقتين، كل يتصور العالم وفق هيئة معنوية يضي
بالتداع عن تماسك مظاهرها وصدقته قواعدها، فيبني من جراء ذلك، أفق
الذي يخصص يوجه حركته عنف رمزي، يمارسه المحتاج المؤول على عفته
مهوره يستدلها ويعبرها، وفق ما أحدثه العمل الحجاجي من إمكانيات تصورية

١ (راجع سابق) وخاصة القسم الثالث، (البلاغة بعد الحاشية إلى الفرد المستند)،
٣٩٩-٣٩٨، ومن هذا القسم، راجع، (أهم نصا التفكير اللاهوتي إلى الفرد المستند)،
٣٩٦ وما بعدها.

وحقائق تأويلية وفدتها الحجاج وباصرتها البراهين، وحتى نقف على سر هذا التنازع على امتلاك الحقائق واحتكار المصارف، بين علماء الظاهر وعلماء العرفان، إليك هذا الرسم يحترل الحال ويمهّد المجال.



لقد حصر ابن عربي شروط إدراك الحقيقة، في ضرورة إعدام الرسوم الظاهرة وتوسيع الملكات المقاصرة التي تقف حائلاً بين الضدق المرغبي بلوغه والاتصال به وبين ما آتت إليه تلك النظرات، تسلط على النص القرآني فلا تؤذي إلا ظاهراً لفظه ولا تترجم إلا سطح معناه، فيبقى السر موشوماً فيه لا يفارقه حتى يأتي من أدমে الأسفار وأغرته الأذكار من ذوي القلوب المياعة والأوجاد الواقعة، بجلو ذاك الغيم الذي أسدله علماء الرسوم عليه، فاحتكروا المجالات وسجنوا الحقائق.

لهذا التوق الأنطولوجي الذي أمداه أهل الإشارة والبصر، قضى أن تستبدل الأشباح المتداولة والبلاغات المعروفة، بأنحاء جديدة وبلاغات محدثة تنفي الظاهر لتقيم الباطن وتليق البياد لتفرز العرفان، مسلماً لمكاشفة السر الإنهائي المصغر في سور القرآن وأنه حتى يُطل الوهم وتقام البنية، حجباً ساطعة وبراهين مبكّة

ب - الاستراتيجيات الأنطولوجية / «المآل الحقيقي»

لقد مهدت الاستراتيجيات السابقة باعتبارها استراتيجيات أدائية، المسالك

ويبلغ التي يروي ابن عربي رسم ملامحها وإقامة الدلائل على سلامة اختيارها،
بما نطلع وحيات نولي صوبها الوجه.

وقد أوقفا وصف جهاز ابن عربي الحجاجي وما ينصف من أنف تأويلية،
على استحصال أهم الزكائر النظرية التي بيت عليها التصورات الفلسفية من جهة
كوبها، محاصيل مخزدة تستند إلى قواعد الاختار التأويلي الذي يحرره ابن عربي
على سور القرآن وآيه، ليضم رموزه المعمورة في اللفظ ويحتضن بمعانيه المرددة
في الحرف، يجعلها جلاء الخبر العارف الذي قدر حاجات جمهوره ونصير
مفرد متقبله، يروم تبديل تصوراتهم ونظمته عقائدهم، حتى يحصل بينهما
توافق ويترك الخطأ المرسل، مرماء المنذور الذائر على كتابة القواعد التبعية
جديدة التي توسع مدارك تحصيل المعنى والوقوف على معالم الحقيقة بما هي
مثل أنطولوجي وسؤال وجودي، يستعيد طرحة الإنسان، فيصطبغ بأمراته
ويشبهها ويملأ بها حاجاته، لذلك عذ بعض الفلاسفة المعاصرين، الحقيقة
ملاً ذاتياً محضاً ذا وجوه وهيئات، ترسم ملامحها وتخزل أسرارها.

وحسب يقف على أخضر الاستراتيجيات التي أدارت خطاب ابن عربي
رئيسي، نضد كلاماً على السياسات الخطابية الأنطولوجية، باعتبارها ملاً حقيقياً
تؤدبه القواعد الاختبارية والأصول الأدائية التي حددها ابن عربي، هناك
هنا الحقائق القرآنية وأدار على محورها، إشارته التأويلية التي استمدت من أصول
محزرة واغترفها من مصادر تعقلها، بعين قلبه الفاضل المستند في صهره لي مرسل
مينة، بوثقة خلق وبؤرة تصنيع يجيز الحقائق الممنوعة ويرشح لمعاني
متعيلة⁽¹⁷⁾.

ولقد قادنا منطق التمدجة والتشظيم، إلى تحصيل أربعة استراتيجيات
غريبية، مثلت في نظرنا، الأصول المالكية الحقيقية التي يروي ابن عربي
رسلها إلى جمهوره والاحتجاج لصحتها، منتهيات ماحقة وحقائق قاصدة، ترشد
سحب الشفر وتهدي ذوي الحيرة، إلى لطائف الإشارات ودقيق العبارات.

⁽¹⁷⁾ عن عمل الجبال في فلسفة ابن عربي وفكره، راجع كورد (عربي)، (مرجع سوا)

♦ من «الجدل المساعد» إلى «الجدل النازل»/ أنسنة الحقيقة وعودة الإرادة المصلوبة
لقد صرنا معقل بعد أن احترقوا المحجرين الشمسيتين: مجرى الرواية والأثر
ومجرى الذاتية واسطر، باعتبارهما مجريين يمثلين معطين حجاجيين وروائيين للعالم
مفردتين ووجهين من وجود الحقيقة العائنة في المتن القرآني، يعتقد كل مفسر/
مؤول امتلاك أسرارها وكتابة أعوارها، أن حركة السعي إلى الحقيقة في هذين
المظهرين، إنما هي حركة صاعدة من أرض الوجود إلى سماء العيب⁽¹⁷⁴⁾، بما هي
كتابة عن سكن الحقيقة المتعالي وموطن المعنى المرتفع الذي لا يعلمه إلا الله،
لتنام منزه ولا يفل أمعاه، إلا من اصطفتهم القرائع الربانية من الرسل والسيين،
أجساماً مقدسة تتوسط بين السماء والأرض، بين الحضرة والغيبة، بين لقاء والخلود.
لذلك كان الاتصال بالحقيقة لدى الأثرين والنظريين، اتصالاً توسيطياً، لا
اتصالاً مباشراً، إذ إن رؤاة الطبقة الأولى، يجعلون بينهم وبين حقائق النص
القرآني، سلطة الأثر، (رجالاً وأعمالاً وأقوالاً)، برزخاً فاصلاً وحكماً مشرعاً،
يجبر المعنى ويغني الحقائق الواجبة التي يعتبرها المفسر المأخوذ بهذا المنهج،
تحقيقات نهائية لتقدير تأويلي مطلوب، يسوق على نعمة البراهين ويحشد على
نجاته الأدلة، لاستهداف إرادة المتكلمين حتى يقتنعوا ويؤمنوا.

أما رؤاة الطبقة الثانية، فقد غيروا الأثر المحسوس بأثر مجرد، نعتي العقل
كفاءة نظرية فلا تصح الحقائق إلا إذا استقامت عقلياً واستتمت نظرياً.

(174) لقد أولفت تدبر المش الأثري والتمن النظري على حاصل تأويلي معاده أن حركة السعي إلى
الحقيقة في هذين النخبين التأويليين، إنما هي حركة تنحدر من أسفل الوجود إلى أعلاه،
عبر واسطة النص القرآني، باعتباره ترجمان الحقائق وجماعها، ولكن الأمر ذاته مختلف
عند ابن عربي، فمصاه إلى الحقيقة بمعنى لا توسيط بل هو معنى حلولي، يكون
حركة مكشوفة في عروج متعبد في السماء (كتابة عن الحقائق الشمالية)، صاعداً
على حلب الضوئي، هذه العروج إلى الحقيقة تحل في دأها في قلب طالبها، حتى لا
تأخر، وتوسط في بيان رائدنا، حتى لا تأخر
وبذلك نعلم حركة السعي إلى الحقيقة في محاري الفكر الشمسيتين لعربي الإسلامي،
حركة محروسة من العالم وأشباهه وروية في انكون ووسوره، كما نترجم جدل الحفص
باحتها حشد الوجود ويسمها تأثير المطلقيات، لذلك لا تنمي التصورات بعضها البعض، بل
تتكامل وتنام، تسترسل وتنظم، لودي بعضاً من قلب الإنسان ونترجم طبعاً من عب
المعبر، تنصرد ملاسحه ولا ينسئ إدراكه.

وقد اعتبرنا هذا النسق انشأوي، خروجاً حاسماً حَزَرَ العمل لتأويلي من
أمر السمع، إذ أمده بالحواز المنطقي والشماع العقلي الذي استرقت بهفصه،
من الموزلة - بعد أن كانت عانة معدمة، نحبب كفانها سلط الرجال - لإدانتها
سلطوية وقدرتها المصحوبة.

ولكن رغم هذا الحوارج عن سُنُوت الأثرين، بقي المعنى القرآني معنى
منوراً بحوارج الإنسان (سلط الرجال/ المملكة العقلية) وهو ما لاد العارفين
ينطلق إلى إعلان انشاقهم عن تأويلات الأسلاف، إذ اعتبروها تأويلات رسمية
- نجز ظاهر اللفظ إلى غوره ولم تتعد سطح الحقائق، إلى عنفها.

وقد بدأ هذا الانشاق، أشكالاً تعددت ومظاهر تنوعت⁽¹⁷⁾، ترجمت هوس
من خلفه تبديل الأنساق العقدية المألوفة بأنساق تحدثها طبيعة النفس القرآني،
من جامعاً وعالمياً ومرتباً متحسناً، وهو ما غير نظام حركة السعي إلى الحقيقة التي
- تدومها جاهزة تحفظها صدور الرجال أو تتحملها عقولهم، بل صارت إمكاناً
بروحياً يستجمع من اقتدار المريد على السفر والتنقل من حال إلى حال ومن
هذه إلى مقام، من كل طور تستحصل هيئة تحقيقية وبعد كل حال تجوز مشاهدا
أية ترجم وجهة من وجوه الحقيقة التي عدها المريدون، ملكهم المفصود
بهم وفهمهم المختص بهم، لا قصة هي ذلك ولا تنازع.

وهو ما أجاز لهم في الوسائط التي كانت تحول بين الحقيقة وتحققاتها،
بأن من خلال فكرة الحلول التي ماهت بين الذات الخالقة والذات المخلوقة،
مدعاة لا لعدم الخصائص ولا تنفي الفرائد، بل تقرب بين كل ذات، تقريباً

(17) من مظاهر الانشاق ومواضع الانشقاق بين النسق القرآني والنسق الباطني، في تبيان
الكلمات بالأمثلة وسياسة العالم وتدييره، راجع عملاً حول ملافة الحقائق في ديوان
ترجمت الأشواق لمحيي الذين بن عربي، (مراجع سابق)، وقد أحصينا مظاهر الانشاق في
مجموع بلورين:

- مظهر العلامية

- مظهر الأطولوجي الوجودي

وهو ما أكسب هذا النسق، صرية من العوائد وموعاً من الأمثلة، جعله فكرياً دالاً على
التوفيق لتلسا بالأحداث، توسيعاً لدوائر الإدراك وتوسيعاً لوجوه الحقيقة

بحصل من جزائه امتلاك الإمرة الزمنية الكافية التي تجوز للمريد قول حقائق الله المودعة في صفة المرقومة في كتابه.

بعد أن كان معنى الحقيقة صعداً، عدا برأى وهو ما يعني أن دعاة المذهب العرفاني، إنما أصبحوا وهم يبدلون طرائق السعي إلى الحقائق الوجودية، سبلة خطابية تجعل الحقيقة كياناً مؤسناً يحويه قلب المريد ويتوخد به، كما نصيرها حصلاً لقامياً من إبداعات الفرد المتوخد، وبالتالي تعود للحقيقة مع رؤاد هذه الطبقة، إرادتها التي سلبتها إياها مؤسسات التمرکز حول الحضور الأثري أو الضبط العقلي، باعتبارها مؤسسات أدارت الحقيقة زماناً وشرعت لوجودها أواناً، أزرها في ذلك فاعلون اجتماعيون امتلكوا الإمرة الزمنية واختصوا بالقوة المؤسسية التي منه استمدوا قوتهم ومن نعمه متحوا أقوالهم التي سرت في الناس، حججاً وفي المتقبلين، براهين على صحة الاختيار وأدلة على تمام التأويل.

إن انخراط ابن عربي، في هذا الجدول التأويلي المحدث الذي ينزل الحقيقة إلى أرض الحضرة والحوال، يعكس انفعال هذا المسحى التأويلي بحقيقة أنطولوجية مقدها أن الإنسان «هالماً صغيراً» في ما في الله «هالماً كبيراً». من الإرادات الدالة وامتلاكات الكاشفة التي تمحي بها حواجز التوسيط (التوسيط البشري/التوسيط العقلي) من جهة كونها، أدلة منع وعلامات حمز، لتحل محلها أكران، بحلها نوق الاتصال بالمنابع الصافية والأصول الحافية، تكون شاهداً على إرادة المريد، إذا أراد وقوة الطالب، إذا طلب إحضار السماء في صياغة الأرض، حيث لا حواجز ولا فروق، جواز استخلاف وأمانة تتيق⁽¹⁷⁶⁾.

• من الإنسان المتعظلي إلى الإنسان الكامل/ ردم الهوة ورأب الصدع

لقد عبد ابن عربي وهو يؤزل سورة البقرة إلى رسم معالم «إنسان جديد»، تتجاوز ملامحه، ملامح «الإنسان المودوث»: إنسان المظومة الأثرية وإنسان المظومة النظرية، من جهة كونهما مظومتين تأويليتين، نحدد الإنسان هذا قطاعاً وتسماه وسماً حربياً، يعلم فيه شأن ملكة على حساب ملكة أخرى والعال أن

(176) للوقوف على هذه المشاغل وغيرها، راجع أبو ريد (بصر حامد)، فلسفة التأويل. (مرجع سابق)، وكذلك، هكذا تكلم أبو عربي، (مرجع سابق).

بإسـاطرات متكاملة وكفاءات متطافرة، لا يتـمى بعضها بعضاً

وقد تجلّت هـواجس المتصوّفة عامّة وابن عربى خاصّة، لم يـت معالـم
 (بـن الحـديد، من حلال مفهوم «الإنسان الكامل» وما يـرشح به من دلائل
 برهنة، تعلـى الشان الإنسانى ونحمله دائماً فاعلة في الوجود، تؤوّل الكلام الإلهى
 أولاً بـكشف خباياها وبـجلى مضمونها⁽¹⁷⁷⁾، لذلك كانت اعتراضات المتصوّلة على
 هذه التوسيم من طبيعة أنطولوجية، نظراً إلى اعتقادهم في مدى استغراق النص
 بـقوى الوجود كلّ وتضمّنه السزّ جلّه، فهو جماع الحكم الإلهية والوارثات الربانية
 ثم لا يـتـر على فتّ ملفـزها وتذليل عقباتها، سوى الأفاضل والأخيار من حـطة
 سـر ودعاة الشـر، ضمّنوا الشـرّخـد مع الفاعل الأول، فنزّلوا في دائرة حضرنه،
 مدّ علواً كلّ شيء، لا حجاب يفصل ولا حاجز يـمنع.

مكثت - استناداً إلى ما يـسطونه من وقائع التحكّم والاستخلاف - إشاراتهم
 خـفية، أئوراً قدسية قدّمها الذات الفاعلة في قلوبهم، جـكماً وحقائق يـتـدى بها
 غير بـصر من خلالها، من صـرر على قلبه، نقاب الجـهـل بأسرار تلك الحكم
 بـكنّ تلك الأنوار. وهو ما جعل العمل التأويلي في دائرة الاعتقاد الصوفي وفي
 مـعة التـصـير العرفاني، حدث خلق وصنعة إحداث، لـجملة من التـفـهـم التأويلية
 ثم تستمد أصولها من مصادرها الماسحة، المـعـنـية كلّ علو والمـتـنـصـرة كلّ
 عمق، فاختضت بالابتداء الأول: ابتداء الحقائق واجتلاب المعاني.

وقد قصى هذا التصوّر النظري الموغل في التجريد الفلسفي، أن تـوسـع
 مؤثر الإدراكية، توسيعاً يرفع منازلها ويضمن لها إدراك الحقائق الكلية التي
 عندها حروف القرآن، مراتب وجودية ومدارج أنطولوجية، تختزل تلك الأسرار
 بـكنّ تلك الأنوار.

لذلك تـمرر مقصور الآلة العقلية، لا يعي مـعـيها أو إعدادها، بقدر ما يعي
 سـبـب إدراكها، بمدارك القلب، مجالاً تحتر داحله الحدوس ومشعاً تنزل من

⁽¹⁷⁷⁾ من مفهوم الإنسان الكامل ومتعلقاته الأنطولوجية والفلسفية، راجع سبيلاً لا حصر
 كـلاموني (محمّد)، الحقيقة الدينية من منظر الفلسفة الصوفية، (مرجع سابق)، وحاتم
 محمد، ص 9، وكذلك الحاتمة، ص 134-136.

أعماله الحقائق، فتصطبغ بالإمكان وتشم بالتحزّر الذي يصبو لها حقائق الزمور
الحرية وإشارات اسماعي اللدنية، مطلباً يرتجى وعملاً يقدر تصديقه، حتى تحصل
القاعة ونحور الطاعة ويعمل الحطاب معه، تأثيراً في المدارك وسبباً للمعالم
المنصورة، سكباً ألبعا، يردّد أمدوخ الحلود الأبدئي الذي يعمد به العف
ويطس داخله الفهر: علف الإنفاء وفهر الضمت.

ومن ثمة بدأ مشروع ابن عربي التأويلي، مشروع فرد، وعى وطأة التكليف
الآلهي بضرورة تدبر علامات الكون والتبصر برموزه، حتى يحصل الاستحلال،
ثاناً والاصطفاء مستكملاً.

لكأن ابن عربي بروم من وراء تلك المساعي الإتباعية كلها، ذره تعارض
الملكيات الإنسانية (العقل والقلب)، دوماً كلياً، يحزّر الفرد المؤمن بجبروت
المطلق، من التصدعات الوجودية التي أحدثها «دعاة الظاهر» أو «حكّام العقل»،
أغرثهم الزمور فلم يفتروا على التزّ وأوهمهم بيان الواقع، صبروا صفحاً عن
الباطن المغني⁽¹⁷⁸⁾.

لقد استطاع ابن عربي أن يتنقح جمهورة، بسلام هذا الإنسان المحدث الذي
رُتب صدحه واستكملت أجزائه، عمادت إليه كليته التي أعمدتها مطارق «وهم
الاعتلاك» وشنتها معاول «احتكار المتنازل»، فصيرتها أشلاء متألّفة وأبعاضاً متافرة،
وقدّت علف التضارع وترجمت صفائق التنازع.

• تعليق لمعد الأرضي/ قتل الظلم وإعدام العلف

لقد سبق أن أشرنا إلى أنّ فلسفة ابن عربي قائمة أساساً على مراجعة الإرث
التأويلي الذي كرسه مؤسّسات الاعتقاد الأثرية أو الكلامية وذلك من خلال لفت
أنظار المتقبّلين إلى نواقص ذلك الإرث تعامياً وأنطولوجياً.

وهو ما يعي إثبات «الفساد المعنوي» و«الانحراف الحقيقي» اللذين بدأ بهما بغيران
الكون ويسودان اعالم المحتزل في النصّ القرآني، جماع وجود ومحرر حقائق.

(178) عر حقيّة حد التصوّر، راجع لو ريد (مصر حامد)، صفة التأويل، وكذلك، هكذا تكلم
بني عربي، (مجمع سابع)، وكذلك عبد الرحمان (ط)، العمل الفيني وتحديد فسطح،
(مجمع سابع) وحاشية، الفث ثلاث (العقل، المزيّد وكما لانه)، ص 117-220

ومن ثمة ألحقت على ابن عربي، مهمة تحقيق العدل الأرضي وتلويح
مدمر العنف الزمري الذي كانت تمارسه سطوة الأمر ونهيه على الملك
والكنة، فدل أن تحررها حاصرتها وبدل أن تمتعها كبتها، فصاعت الحذر
وجعل الرداع في لعل الاذعاء وفي محيط القصر والإرغام.

ولا غرو أن نجد ابن عربي في سفر فتوحه، يوطئ «المعنى المنتظر»،
بمجلس الأمة ومعتق الزفاف من جيروت الظلام وسادة العنف⁽¹⁷⁹⁾.

فكان كشف المعنى المخبأ في سور القرآن وآيه، كشفاً ومزيماً، أمر يتضمن
نظم من الأسر اعلاسي والتكجيل المرجعي الذي لا يترجم المعاني الأصلية في
دروب القرآن، بل يقرب مظاهرها المخادعة ويقف على هياتها الزائلة.

وتحقيق العدل الأرضي، غاية دونهما مقاصد أخرى، تنفي أن ينام دين الله
في الأرض، ويتأسس علمه، يشر به الأصفاء من ذوي السر وأصحاب القصد،
في زفاف أديان الزور وشرائع العنف التي كرسستها حاجات بشرية إلى السيادة
بشكل، فثبت نسب الحقائق الصريح وأعدمت ملايح الذين القوم، شرطاً من
نوبة إعدام العنف المنشق من المفاصلة العقدية التي نادى بها جماعات الضون
رمو.

وما نداء ابن عربي نداءً عالياً، بضرورة توحد الأديان كلها نظراً إلى أشعاده
مصدراً واجتماع مقاصدها، إلا دليل على توقي الشيخ الأكبر إلى سحت معالم كون
حد الحدود يضم العقائد كلها لا شقاء ولا ضيق⁽¹⁸⁰⁾.

¹⁷⁹ راجع كتاب الفتوحات المكية، (مصدر سابق).

¹⁸⁰ من طبعة وحدة الأديان، راسع ابن عربي (محيي الدين)، فصوص الحكم، اعتر به
نسخ الدكتور عاصم إبراهيم الكتالي، مشورات محمد علي بصود، دار الكتب العلمية،
بيروت، لبنان، ط 1/ 2003.

وحد ورد في كتاب شرح فصوص الحكم الذي ألّفه مصطفى بر سليمان بالي ركن المحي
نصوري سنة 1069 هـ وقد وضع حواشيه الشيخ فادي أسعد صعب، مشورات محمد علي
بصود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 2/ 2003، لأن البعض في كتب فصوص
الحكم، ورد على أربعة معان.

فأشعها البعض الكلمة () وثانيها البعض القلب (.) وثالثها البعض الحكمة أي
علوم المنتقاة في أرواحهم وإن شئت قلت في قلوبهم (.) ورابعها البعض

وبهذا تحرح المسارات الحجاجية المرسومة في خطاب ابن عربي التأويلي، عن حدود الشكل وصيق العلامة، لتعده متوحاً تأويلية تنصنر مقاصد وجودية تحزر الذات المؤولة من أسر التبعية والتعلق بالوسائط، لتجعلها دائماً ماعلة نسي ممالك المعنى وترسم ملامح الحقيقة.

• تسخير الرموز القرآنية وبناء العوالم الممكنة/السكن الأليف

نعتبر حروف القرآن في معتقد ابن عربي التأويلي، كوزاً رمزية كل حرف منها دالٌّ على حقيقة معينة ومرتبعة وجودية معلومة⁽¹⁸¹⁾، لذلك فإن كشف خبايا تلك الحروف لا يكون بعلم مؤلف على الأسلاف، لقرب عهدهم بزمان الوحي، صنت مداركهم وزكت ملكاتهم، أو بعقل منطلق يقيم الحدود ويرسم المعابر، بل ضاع تلك الأنوار التأويلية إنما هو القلب، اتسعت دوائر إدراكه وتنامت إمكانيات خبايا، واسطة خلق وآلة تصنيع.

فكان تسخير أحرف القرآنية، أمر لا يتم إلا إذا أدرك المؤول حقيقة تلك الحروف الرمزية ووقف على أدوارها في إقامة العوالم الممكنة التي يتحيلها الصوفي، فهادت تسكن فيها الحقائق ومحيطات تنزل داحضها المعاني.

وهو ما جعل التأويل الصوفي، تأويلاً يتجاوز عنية التفسير والبيان ليحل في دوائر الكشف والعرفان، فتشده بذلك معاني السور والآي، إشارات ترد على العارفين، أنواراً مفدوقة وإلهامات مبعوثة، لا يعلم أسرارها إلا ذوو السر ولا يدرك أغوارها إلا ذوو الوجد وأصحاب الوارد، اكتملت مداركهم بالأسفار والتأملت جوارحهم بالأفكار، ترد في النفس توقفاً مخفياً لبناء معن وجودي يبدل العنف سكينه والشنات انسجاماً، وهو ما يجيز للعارف المسافر في إمكانيات خيال وجويزات وارده، أن يتصور ملامح السكن الأليف الذي هو في المنتهى والتحصيل، افتراض تأويلي وتخمين تصويري، يُحدث ولا يُعطل، يُنحبل ولا

* حلاص الممكنة، ص 18.

وكذلك الكملاني (محدث)، الحقيقة القلبية من منظر الفلسفة الصوفية، (مرجع سابق)، الفصل الثالث، (وحده الأديان في مصوف ابن عربي)، ص 95-133.
(181) عن مراتب الوجود وما يوافيها من الأسماء الإلهية والحروف القولية في مصوفاً ابن عربي العلي، جامع، الفتوحات المكية، (مصدر سابق)، ج 1، ص 203-273.

٢٥٠. لأنه في حيزات الإمكان وفي دوائر العيب.

وما كانت تلك طبائع الحقائق المطلوبة غيماً ممكناً وحسباً مفترضاً، دعت
مردوداً التأويلية، ابن عربي إلى تنظيم الإدراكية العقلية بطم إيراكية عقلية،
بعد حبال خلّاق، يسنّي ذلك الغيب العائم معني الحقيقة، تسمية تزيّنها من
أصل ونديها من الحوهر الذي يبغي مرسماً تأويلياً يفيل إصافة المعدل وإستاد
تزيّنها (١٥٢).

فكانت الحقيقة، هي المسبّب الوجودي الأوحّد في بقاء الذات البشرية، قد
غير ودون الانفعال، بما يستجدّ عليها من حاجات الحياة لتلبيها وتأخذها ومن
بنت الفهر نهزها وتصجرها، لذلك تافت نفس الكائن إلى تصوّر عوالمه المسكنة
بعت معالم سكنه الأليف، يستدلّ عليه جججاًجاً ويبرهن على إمكانه جوازاً،
مردوداً الحدوث ويدفعه أمل الخلاص.

١٥٢ من العيال الخلّاق ودوره في صياغة فكر ابن عربي الإنداعي والتأويلي. راجع كورد-
عربي، (مراجع سابق).

خواتم الفصل الثالث

لقد قامنا اختصار الخواص الججاجية التي يتلوه بها خطاب ابن عربي التأويلي، إلى جملة من القضايا نجملها في الخواتم التالية :

• في أن الججاج من جهة كونه إجراء خطابيا محضاً، موصل، إذا مورست توحيده، إلى بنية العقائد وتشبيد العوالم الممكنة

نعبر الججاج في سياق مبحثنا هذا، متصوراً مجرداً أو كفاءة برهانية مشتركة بين كل المفسرين الذين مثلنا بهم رؤوس مذاهب أو أعلام تأويل، لذلك فإن المفسر/المؤول يجري، وهو يحتج أو يبرهن، برشح أو يثبت، كفاءات ججاجية لا يسميها تسمية اصطلاحية، بل يصرف مظاهرها تصرفاً شعباً، برنحي من ورائه تحقيق نذوره الإقناعية أو حواجه البرهانية الموجهة صوب كيانات المتأويلين، يذفرون إلى إعمار العوالم التي صممتها آلة المحاج وانفرد بها تقديره.

وبذلك استفاد أمر الججاج في تأويل ابن عربي سورة البقرة، على إعادة تشكيل الواقعين التأويليين، واقع التأويل الأثري وواقع التأويل النظري، تشكيلاً يكشف قصورهما العملي/الأدائي والأنطولوجي الوجودي، من خلال معانبات تأويلية يجريها ابن عربي على سور القرآن وآيه، بضمن من خلالها إفتاح جمهوره وطاعة متفككه.

لهو بذلك يعدم عوالم وشبده عوالم أخرى، يقيم عليها دلائل البصحة ويحشد لها براعم الحواجز، حتى تستقيم حقائق وتستوي بقبليات نقول حياة النص القرآني وتترجم السر الإلهي الذي تحمله الكلام المقدس وانطوت عليه رموزه.

وهو ما يجعلنا نعتبر، من باب الجواز ومن جهة الإمكان، المحاج آلة تأويلية، تصنع التدور الممكنة وتبي العوالم المترقعة، مساكن للحقيقة ومواطد للمعاني التي فقر المعسرون/المؤولون امتلاكها، إذ فسرناها، واحتكارها إذ أولوها

ومما أحدث بهم التنازع وحوز الافتراق الذي كان مدخنا في كتابنا هذا منبر
كان ومازل مفاصده.

و في أي الهياكل الجبجاجة المستعملة في سياق البرهنة، إنما هي أشكال منصفة
لجواهر، معونة بالافتقار

إن هذا الادعاء التأويلي، يجد مصداقه إذا تدبر الباحث كل الهيكل
بخصبة المستخلصة من اختبارات التأويل والمستجمعة من حلوس المسألة التي
أوجها على التماذج التفسيرية الممثلة، لذلك قد تتوخد الهياكل وتماثل المعجج
بوجه كونها أشكالاً خاوية من الدلالة وكيانات فارغة من المعنى (حجة السلطة/
مغا التبريق/ حجة الذمج والضم...) في جل المجاري التفسيرية، لكنها تفتقر
بما تنحصر به تلك الأشكال من فهم تأويلية ومقاصد تصويرية وخلقيات عطفية،
في تفرق بين كل مجرى وترسم الحدود بين كل تأويل.

ولما كانت تلك حال الأشكال الجبجاجة والوسائط البرهنية، لأد ابن عربي
دفعها بحواضر المعتقد العرفاني⁽¹⁸³⁾ المتصنف بجملة من الأصول النظرية
بمدى التأويلية أهمها:

- القلب بدل العقل
- الباطن بدل الظاهر
- الخيال بدل الواقع
- الزمر بدل المجاز
- الترخد بدل الافتراق

وعده الأصول في كليتها، مبادئ تأويلية انعكست في الخطاب وتجلت في
عنفه ونطقت علاقة ابن عربي محاخاً/ مؤولاً، بعالم أبصر محترقاً تقاس في
مراجعة تلك المبادئ، من جهة كونها مداحل ضرورية للظفر بقادة المعنى

OK من الثمرات وحصانته الفلسفية العامة، راجع نميلاً لا حصراً: هالم (هيس) (Halm)
Halm. المفوض في الإسلام، ترجمة الهاش (واند)، مراجعة صالح (سالم)، منشورات
نجل، 2003.

وكمال الحقيقة، لذلك قصى مقام استعمال الحجج وتوظيف الراهب، أو يقيم الشاخص عالمه الاستدلالي وفق منطق داخلني صارم، يقوي انجاعة الخطايه الناحه من مواقف ابن عربي التأويلية حول معاني القرآن وحقائق سورة.

ومن هذا المنطلق بدت كل الهياكل الحجاجية الموكفة في أسئلة البرهنة والدمجة في مقامات الاستدلال على الأفضية التأويلية المرادة، لشكلا حاوية مثلها مثل مقولات القص والسرد (الشخصية/ الفاعل القصص/ المساعد/ المحرقل..)، بصب داخلها الشاخص/ المؤول مقاصده الاعتقادية وتصوّراته العالم والأشياء، وفق رؤى محصورة وإشارات استراتيجيّة معلومة، تلون تلك الهياكل ونسم تلك الأشكال، إذ تمنحها أسماءها وترفع عنها نعت الافتقار ومعنة العوز، وذلك من خلال تصبير تلك الهياكل الجنيحية، فواعل حقيقتة توجّه المسار التأويلي وتبني عوالم الاعتقاد الممكنة.

• في أن المجري التأويلي الإشارتي البصري، مجري تأويلي قادم على هاجس تصميم المداوك وبناء ملامح الإنسان الكامل

يبدو هاجس ابن عربي التأويلي، متأسساً على فلسفة تصميم المداوك الإنسانية⁽¹⁸⁴⁾ التي فصرنها دوائر الاعتقاد الحاكمة (الدائرة الالترية والدائرة النظرية) على أصل إفرادي واحد لا يقبل التعديد ولا يتحمل التعديد. السلف لدى الأثرين والفعل لدى النظريين.

وهو ما بدا في تصورات الشيخ الأكبر النظرية، صرباً من حيز الإرادة النافذة أبدا إلى مكاشفة الجواهر المرقومة في الوجود المنعبن (العالم والكون) أو لي الوجود المكتوب (القرآن) مكاشفة نفق على أصولها الحثيية وتذك مظانها الأولية أثني دونها الضائع الأول في غيبه، سرّاً أبدياً يدين اختصاصه ويشير إلى إرادته المطلقة، الأمر الذي جعل شيخ الطريقة الأكرية - وهو يحزب أسفاره في معال المحدثات - ينف على قصور الآلة العقلية المحتضة بالظواهر المرسوم الذي لا يرتقي في معتد أهل الطريقة، إلى مصاف المراتب المطلوبة، بل ينف عند أظهرها

(184) عن حقيقة هذا الأمر، راجع عبد الرحمان (ط)، العمل الفني وتجديد العقل، (مريح سابق)

«وأولها عرفاناً، فلا يقول سزها ولا يجاهر بمعناها.

كما آل التقدير باسم عربي وهو المشغول برتق الفنون التأويلية ورأس جمع الوجودية التي أحدها الحصوص وشزعهما الذعة، إلى استدلال الشغلاني مني المنصبي بالسلطان الأبدية الدائم، لذلك منح «إشارته التأويلية» وتناوله لوجوهية» ونقصه الحكيمية» من مابع لا تصب ومصاح لا نموت وفي ذلك من رغبتي لشيء، يؤصل به ابن عربي العمل التأويلي المشغول بالأفاسي والمغزود «وإلا الشغوم» يجعلها سند عرفانه ودليل برهانه⁽¹⁸⁵⁾.

فكان ابن عربي يريد من خلال إقامة دليل الصحة على تأويلاته، أن يجعل من التأويلي باعتباره عمل تكليف وحدث تعنيف، عملاً مندوداً للسطح ينصف من ويختص بخصائصه، حتى يدرك طالب الحقيقة، غتم الطلب إدراكاً تاماً لغير ولا احتياج.

وهو ما يشرع للمحتاج/المؤول، الانصاف بما أنصف به - في مقامات التقدير عوني - الإنسان الكامل «الذي خلفه الله على هيئة مثالية فكان مرآة له، وهو من آدم إلى محمده⁽¹⁸⁶⁾، ذلك الإنسان الذي لا تقدر على حله العقول، لأنه مرة أسودجية، تحاكي توفى الفرد البشري إلى السموة، مرتبة والحقيقة مفتحة ينفي

⁽¹⁸⁵⁾ من التأويل وطفرته حقائق وحدوداً، راجع:

Eco (Umberto), *Interpretation et malinterpretation*, op. cit

وله بطل يكون في كتابه هذا، مشغلين تأويليين أساسيين

- ملخص الأثر L'intention de l'œuvre وما تطرحه من حدود تأويلية.

- دلالة النصوص وتأويلاتها.

ونكن الملاحظ في معامرة ابن عربي التأويلية أنها معامرة قصري نهي المبريد المعقدة كنه لم تلك المحب وملامسة الأفاسي الثانية في أعماق اللغز القرآني ودعائير النسي ترمي. «بعضه» من مطلقاً وأمثلاً مشدوداً تصرب لآله كل الحدود وتلك كل الحواجر تشاكك لتأويل فعلاً سباقشاً، حازر أن نقيم العروق من تأويلات الإرث المسحبي بأرارات الإرث الإسلامي، نظراً إلى احتصاص كل من خواص الشخصية يعود إلى صعد انزواء الحصارية والعزولة المعقدة التي تطبع بها المساهد وتلون تعددت (سند) بسوس وجوده ويكب تأويله الدلالي الممكن

«الكمالات» (سعد)، الحقيقة الدلالية من منظر الفلسفة الصوفية، (مراجع سابق)، ص 9.

صداها ممتدّاً إلى حين انكشاف الأسرار واندكاك الأسوار التي لا يقدر زمانها عالم ولا يعين مكانها خابر، وإنما هي نذور تأويلية وإمكانات تقديرية، تشهد أنّ الحقيقة غيب يتمكس في ذات الإنسان المؤول، انعكاساً ذاتياً محضاً يجوز بعض تمثيلاته ولا يقول كلّ جزئياته، لذلك تعددت وسائل الإدراك وتنوعت طرائق التمثيل لأنها مشفوقة في صميمها بوجه الامتلاك، مأخوذة في جوهرها بتحقيق المنزلة المفقودة التي يحاول كلّ مجرى تأويلي استرداد أصالتها على هيئة لا تصخ إلا في محيط اعتقاده ولا نلتزم أسماؤها إلا في دائرة اعتباره، كلّ يستدلّ على امتلاكها بألة وكلّ يبرهن على حيازتها بعلامة نسماها وسم التيقن ونتمتها بعت الاختصاص.

خاتمة الباب الثاني

لقد تأنس الباب الثاني: الججاج في مجدي الفكر التفسيري الإسلامي، على مظهر داخلي موجد يهتدي بأربعة موجهات منهجية هي:

- الأطر الججاجية
- المتطلبات الججاجية
- الثغرات الججاجية
- الاستراتيجيات الججاجية

وهذه الموجهات الأربعة هي طانات تصنف تنظم داحنها الفقه الججاجية بألفة بكل مجرى تفسيري. تنظيمياً بنجم عنه توحيد المنوال التفسيري الذي تحكمه، تصورات ونزعة إلى دورها المتطلبات، لذلك سيلمس قارئ هذا الكتاب تماثلاً تكثيفاً في فصول هذه سبب ثلاثة ولكنه في الآن نفسه سيفت عن ضرب من اختلاف الثغرات أساساً على استحصال الحواش الججاجية والفراغ التخفيفية التي منه كل مجرى تفسيري ونسعت كل نظام برهاني يستند إليه المحتاج/المؤلف. أثبت مزاعمه وتوسيع موقفه، يدعوا الجمهور إلى التصديق به والعمل وفق دمجها العقديّة ونزعة.

ولقد اتفادت حركت التأويلية في هذا الباب، بما جسّ مردود العائيات وحده الأول اختارني ووجهه الثاني مسائلني وهو ما سيمكّننا من تحقيق غنة عملي مداره من توجه مسار البحث في الججاج في نماذج معشقة في تفسير سورة البقرة، دمجاً تحضر الحدود المعرفية التي عرضنا لها في الباب الأول، بعنصره من عدمه ونسائل التفسيرات العلمية وهي في مقامها هذا التوسيل لتحديث والأحد عسيرة والعلوم القرآنية من جهة كونها، دعتنا لعقد فيها لإحداث لغة تخبر بثرها (محمّد صلاح الدين الشريف، الشرط والإثبات التحريفي لكونه بحث في

الأسر بسيطة المولدة للأسية والذلالات، ح2، ص1182).

وهو ما دعما، لتحقيق بعض من ذلك العم العلمي، إلى استدعاء أكثر من سؤال اختباري وذلك تساوقاً مع خواص المدونات المختصرة ومبادئ المصنعات المستحلة، أمثلة على نزوع هياكل الججاج وأشكال المرحان، على حقائق النص القرآني باعتباره، في العقيدة الإسلامية، نصاً ينحدر إليه الوجود كله انخزال احتواء وتضمن.

وقد دعانا أسر القوصيف والاختبار إلى جعل هذا الباب الثاني باباً طويل المدى، جم المقاصد وذلك نظراً إلى انشغالنا بتجلية النسق الجامع الذي كان يحرك الإرث التفسيري العربي الإسلامي من عهد الطبري إلى زمان ابن عربي، من منطلق الججاج، آلية برهانية وحدثاً لغوياً مركباً، يتغل بالأساق العقيدة والمفاهيم المذهبية التي تروي وراء كل تفسير وتدرس داخل كل تأويل، فتوجه حركة الججاج توجيهياً تصليح به أنماط الخجاج الموقوفة وتتلون بالرواه استراتيجيات الخطاب المستحصنة.

وحسب تضمن للقرائ البيان المطلوب، نقيم حدوداً تفاد في إطاره المدايم التأويلية والمناحي الججاجية والوجوه التحقيقية والمآلات الاستراتيجية التي كانت تروي وراء الخطابات الضامنة، ثروة لا يكشفه إلا «هتف تأويلي» قد بخرج عقائد «سنة هياكل الوهم»، للوقوف على هذا المفهوم وما يعلن به من أنواع معرفة وأجرائية في تحليل الخطاب الذهني، راجع عبد الرزاق عيد، سنة هياكل الوهم، نقد العقل افقهي، البوطني نموذجاً، دار الطليعة، بيروت، ط1/ 2003، ولكنه يقود إلى استخلاص معالم نظرية في الأشكال المعرفية نصف الهيئات ولا تحاكم التوابل، لذلك قد تنامي لغسا الوصفة في هذا الكتاب، مع مناح الأعلام والممثلين، وذلك عند إلى مقتضيات نظرية الأشكال (Theorie des formes)، التي تستخلص الهياكل المعرفية المستوددة إلى دائرة حديثها، مواقف الزحاح قدروا الحقائق نذيراً وعبروا الوقائع تعبيراً، فأوهمهم ذلك، مامتلاك «الكلول» وماحنوا «الأصول»، لذلك أشد نارهم وقوي تحاجهم وهو ما وقعا على إثنائاته وسحر سحر المدونات وسائل المقتضيات التي تشرح بها أشكال الخطاب وترجمها حوامل الأسية.

إنَّ اتِّناظرَ في المنحنيات المقدَّمة داخل هذا الجدول البياني، لطايفَ بجملة من المحاصيل التأويلية:

• إنَّ المجاري التفسيرية/التأويلية لا تعدو أن تكون سوى تمثيلات صورية (Representations formelles) لحقيقة معقَّدة في «اللوحي المحفوظ»، موشومة في «لَمَّ الكتاب».

• إنَّ تعدُّد المجاري التفسيرية/التأويلية في الثقافة العربية الإسلامية، لا يعكس «هنا بباطل» في تعدُّد المعنى وسيادة الفكر المختلف، بقدر ما يعكس تنازع «حامي ألوية التصوُّر» على عقيدة التوحيد باعتبارها عقيدة منبثة بأنظمة البرهان وطرائق الاستدلال التي يطرحها المحاج/المؤول، لإنتاج مناوئيه وطماننة أنصاره.

• إنَّ المجاري التفسيرية/التأويلية في إمكانات تحفيظية وتمثيلات إنجارية للمعنى اللغوي والحقيقة المتعالية.

• إنَّ تشاغل المفسرين/المؤولين بأنموذج «المالك الأول» و«العارف الأهم»، تشاغل يعكس هوساً بآليات «ذاتية الحقيقة» و«فردية المعنى».

• أنَّ الحجاج باعتباره تصرُّفاً خطائياً مضئاً في المنون التأويلية المحبوبة، إنما هو آتية تأويلية تمكِّن المحاج/المؤول من بُنية نظم الاعتقاد المكتن وأساق التأويل المدخوذة، بُنية تشير إلى قصورها الأدائي وفراغها المقاصدي.

• إنَّ الحقيقة في الثقافة العربية الإسلامية، هيئات ووجوه تتمثَّل أئراً موروثاً (الطبري)، وعقلاً موصوفاً (الزمخشري) وحداً مقدوداً (ابن عربي).

• إنَّ الهياكل الجحاجية المستخدمة من قبل المفسرين/المؤولين، إنما هي وجودات متصوِّبة توظَّف لنصرة التسنن العقدي الحاض ونقوبة جبرونه الاستدلالي.

• إنَّ الحجج كيات مجردة خالية من المعنى معدومة من الذلالة، يشعلها المحاج/المؤول بالمتصوِّرات الذهنية والعقائد التأويلية والمحاصيل الإيديولوجية، فتلتى حاحاتها ويسى افتقارها، فتصير كيات دالة ومواعل عاملة، نبي عوالم الأحداث التأويلية الممكنة ونحت محالك الاعتقاد المتصوِّرة.

- إن المجازي التفسيرية/التأويلية مجاز مشروعة بأنماط حجاجية وأنظمة برهانية، يحكمها التماثل ويسمها الاتفاق، علما ما يدرك انتقابات الموقفة والوسائط المستخدمة، من حواضر مضمونة نعد في أساسها إلى ما يحدث في العقد الحاضر، من أعمال وسم وأعمال تحصيل، لتعمل بها الحجج لتتصطبغ بأصباغها وتتلون بألوانها، كما يكسر نسق التماثل بين المجازي التفسيرية/التأويلية والأنماط الحجاجية في السياسات والامترانيات، من جهة كونها عقائد مضمرة ونوايا مستورة، تترجم حلم المفسرين/المؤولين بتشبيد «مدائنهم الفاضلة» واسترداد «هروشهم المفقودة» التي تختزل كتاباتها، موصوفات يمكن أن تتحقق ونعوتات يمكن أن تثبت.
- إن المجازي التفسيرية/التأويلية هي «عولم مفردة» والأنماط الحجاجية هي منطقيات (Logiques) مخصصة، الأمر الذي ينجم عنه في المزام التي تفصر المسطق على التمثيلات العقلية واعتبار كل المجازي التفسيرية/التأويلية، تمثيلات خطافية ذات منطقيات فردية لأسودج العطفية المتدلية وهو ما يجعل كل مجازي تفسيري/تأويلي وكل نمط حجاجي/برهاني، كينونة خاصة ذات معنوية صارمة وجواز منطقي قوي.
- إن اشتغال المفسرين/المؤولين بالنص القرآني، ليس اشتغالا خاليا من الدلالة، وإنما هو اشتغال يعكس تنازعهم على تحقيق التنازل الرمزية والمراتب الأسطولوجية التي يستتم بها إيمان الفرد المسلم بلشي «نماكات اسماء» ويرفع «ألوية الألقباء» حتى يُشرعن وجوده ويضمن خلوده داخل مؤسسات الاعتقاد التي ترانب حركة المقدس وتعين قاعلي.
- إن اعتقاد المفسرين/المؤولين في «وهم امتلاك الحقيقة» المضغنة في النص القرآني امتلاكا كليا، هو الحواز الأصلي لتعد الأنماط الحجاجية التي تحولت هي ذاتها «عقائد يعتقد فيها لإحداث العلم بقرير ثوابت».
- إن نواصل الحاجة إلى تفسير القرآن أو تأويله، توف متجذدة إلى تحويل الإقامة في «مممكن الوجود» وفي «عالم استنوع» الذي يحاول المنحاج/المؤول، إثبات واقعيته والاستدلال على وجوديته، من خلال أود الجمهور المعتقد وطاعة الجمهور الزاخر، تُهيكّل آراؤه وتبين تصورات.

الباب الثالث

باب التركيب والمجازة: الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل

*«Je crois que la parole peut changer le 'cœur',
c'est-à-dire le centre jaillissant de nos préfé-
rences et de nos prises de positions. En un sens,
tous ces essais sont à la gloire de la parole qui
réfléchit efficacement et qui agit pensive-
ment».*

Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, p. 11

مقدمة

لقد بنينا تصورنا في هذا الكتاب على حطة مهاجة محكمة يعطى مشرّج، مبتدؤه التوطيئ والابتداء وعموده الاختبار والمساءلة ومنتهاه التركيب والمجازاة. وهذه الخطة - لعمرك - ستمكّنا من تنظيم مادة البحث وتبويب نصابها النظرية والعملية، تبويماً يمنح القارئ الوضوح المسلكي والجلالة المفهومي والانظام الإجرائي وهي مبادئ يتفوّم بها العمل الأكاديمي وبها تهتدي أبحاثه.

ولما كان هذا المبتغى اقتضاء من اقتضاءات الاسترسال المنهجي امبني على تنامي الحركات واندباج الدوائر، أليتنا على أنفسنا أن تكون مادّة المعرفة المقدود منها سداة، مادة كريمة يحكمها الاختزال ويسمها التركز، حتى تحصل غاية التركيب وتسمى بغية المحصورة⁽¹⁾.

وسنقبل هذا 'المنهى التركيبي' على ثلاثة تنويرات تنخرن إليها البنية للمعرفة التي اتشدّ إليها مضو الأضروحة واتصل بها نظام البرهنة، وهذه التنويرات الثلاثة هي:

- في الحجاج / الآلة والواسطة
 - في الحقيقة / المأث والمبتغى
 - في التأويل / آفاقه والتروق والتذر وسؤال الإنسان الدائم
- إنّ الخوض في هذه الشواغل الدائرة على المثلث المعرفي/الأنطولوجي: (الحجاج، الحقيقة، التأويل)، أمر يعتق وقاب الباحثين من أسر انجفاف المنطقي

(1) عن المجازاة أصلاً من أصول التفكير الغلفي، راجع في ذلك. Ricoeur (Paul). *Histoire et vérité*, Editions du Seuil, Paris, 1967.

المعنى في الاشكال الحجاجية والأبنية الاستدلالية، ليصل مبعث طلبهم مدلولاً فلسفياً نازل الطواهر المدروسة باعتبارها وأفعاء متعباً، كما تحدث بالمآل المعكر من جهة كونه محضاً فعل تأويلي يهتك المحطور ويعزّي المحتجب (القائل وتجربة العنف)⁽²⁾. وبذلك يعدو محث «الحجاج في معاذج مثقلة من تفسير سورة البقرة»، مبحثاً متراً في معنى التشاغل الأطلولوجي العلمي و محشراً في صميم الجدل حول الحقيقة ووجوهها⁽³⁾: كيف تصاغ وكيف تصان ومن يعصد رواجها وتنفيها من الأعوان والسدة، يذودون عنها وينتصرون لها.

إن هذا التركيب، إنما هو جماع ترخل معرفي ابتدأ حدساً واستقر اختياراً وسينتهي ضرباً في أفق الممكن والمحتمل، تحركه هواجس الإسهام البسيط في كتابة معالم الثقافة العربية الإسلامية كتابة تعقلن أنظمتها وتشكلن أبيتها وتجلي مقاصدها الاستراتيجية، من خلال رؤية تتمتع قدر الحاجة والمستطاع من سلطان المحاكمة وهم قيادة الأدوات الفاعلة في التاريخ، لتكون رؤية لا تشغلها إلا كتابة أتحاء الفكر التفسيري العربي الإسلامي التي من بين قواعدها الحجاج من جهة كونه آلية تهيكّل المفهوم وتبني ملامح «العوالم الممكنة» التي حلم بتشبيدها المفسرون وتصورها المؤولون، حقائق قاطعة وجوامع ماطفة تقرّبهم من «الغربة الأولى» وتصلهم به «الأبرار الصالحين»، مما قضى ضرورة أن تسترد الحجاج ويحس وطيس المنازعة بين كلّ فرقة لفرقة تنتصر لأرائها وتبحث آراء حصومها ودار الجدل بين النصّ (القرآن) ومصاحباته (التفاسير)، دورته المثلومة بعنف التجادل الذي لم تحركه دوافع إثبات القداسة بقدر ما حرّكه أراغ الحفاظ على المنازل والذود عن المواقع التي رشح بها «الإسلام المؤسسي» فصارت قوانين حاكمة وحجباً دافعة ترفع في وجه كلّ مناوئ وتشجّل في طلعة كلّ منشئ يندغم اسمه في أسماء الفاعلين ويخو صوته في صراخ الراعقين، يرسون الحدود وينعتون الحقائق.

(2) عن علاقة القائل بالعنف الزمني، راجع مثيلاً لا حصراً.

Cassonadis (P), op. cit

(3) عن الحقيقة من منظور فلسفي، نصاهاها ومشاعها، راجع مثيلاً لا حصراً.

Kaplan (Francis), *La verité et ses figures*, op. cit.

التفويير الأول: في الحجاج / الآلة والواسطة

1 - الحجاج وافتدأ من روافد الفعل التأويلي

لقد آل بنا أمر تدبر «الحجاج في نماذج مشقة من تفسير سورة البقرة، إلى محصلة نظرية مفادها أن الحجاج بما هو إجراء منحيز في الخطاب، إنما هو واعد من روافد الفعل التأويلي الذي يجريه المؤول على النص القرآني يستغل سورة ويجلي مستغلق آية، إذ إن المؤول لحظة يحاجج خصمه الواقعي أو غريمه المفترض، إنما ينتصر لزعم تأويلي على حساب زعم تأويلي آخر اعتقد في لسانه وأمن بحدوده.

وهذا الإجراء يجعل الحجاج آلية تصنع الكون التأويلي ونسب عوالم الاعتقاد الممكنة، فهذا التصاهر بين الحجاج عملية مركبة نتج عن محيطها كفاءات مختلفة (اللغة/ التداول والتعامل/ العقائد والتصورات...) وبين العمل التأويلي عملاً يتجاوز حدود «الذاترة التفسيرية»، التي لا يشغلها سوى التأصيل اليتيمولوجي والخطب المعجمي الدلالي، ليحل في محيط «الذاترة التأويلية» التي تقرأ المنيب وتحمر في غيب المعاني الموشومة في أعماق الذات الكائنية⁽⁴⁾. تبني ندورها المقاصدية الثابتة وراء المعارض اللفظية التي لا تعدو أن تكون سوى أشكال صفاء وحواصل خرساء لا تنصت ولا تنطق، إلا إذا وضعها المؤول في حصرة «صف تأويلي» يجبرها على القول ويدفعها إلى الإنصاح، أنتج كياناً مرجحاً اصطلاحاً عليه ليعا سبق من الكتاب متناً وهوامش، المصاحح/ المؤول، إذ إن هذا الكيان الذي حل في داخله نواة التفاعل بين فرعين معرفيين طالما اعتقد الصنفون الفتراقص، نعني الحجاج فرعاً معرفياً مأسوراً بالأشكال المطفية، مأخوذاً بالضوابط الزبانية والتأويل فرعاً معرفياً تغريه الأبعاد وتلهيه بواطن النصوص وما تنفضه من خلجات نفسية وأغوار روحية تحملها أمية الكلام وتنصنها حوامل اللغة، كيان رأى تضدوع المتفرصة بين المبتعى التأويلي وآلاته المساعدة وهو ما يعني أن الحجاج

(4) عن الفرق بين «الذاترة التفسيرية» و«الذاترة التأويلية» وحاصل كل منها إجرائياً ومعرفياً، راجع

في الإرث التفسيري العربي الإسلامي من الطبري إلى زمان ابن عربي، إنما هو آلية موطئة، لدفع السيرة التأويلية وليس عنماً في ذاته أو ميحناً نظرياً قائماً برأسه، مكانه علم من علوم الآلة وليس علماً من علوم المقاصد، لذلك لم يحتاجنا أئمة عباب تصور نظري متكامل يرسم معالم مطربة جنجاجة في المدونات التفسيرية المحببة، لأن حاجة أهل ذلك العلم، زمانها، لم تكن حاجة ملتقنة إلى الجوامع النظرية بقدر ما كانت مشغولة بإجراء الكمادات الاستدلالية المجردة والموارم المنطقية الضامة والأصول البرهانية الدامغة، لتحسين العقائد التأويلية وترتيب التدور المقاصدية التي ينوي الضاحج/المؤول إثبات شرعيتها وإقامة الدليل على نجاعتها، هاديات تهدي ومشيرات تلعت انتباه الجمهور إلى مواطن «الحقيقة الضائية» وجهات «الكون الأليف» وهذا الاعتبار يعني لنا «جنجاجة» في المجال التأويلي التفسيري العربي الإسلامي، من القرن الهجري الثالث إلى القرن الهجري السابع، حدود مدونتنا ومجلد حركتنا، إنما هو حاصل متصوري يجري ولا يقطن، يوصف ولا يسخى، لذلك كان منهاجنا في استخلاص الهياكل الحدسية والأنواع البرهانية من متن المفسرين، مهجاً يمزج الظواهر المتصورة ليصنع سلطانها الاصطلاحية التي استقر عليها رأي المنظرين من أرسطو إلى فنوحات الفرو العشريين، وهو ما ينجم عنه اعتبار البحاج كفاءة منصورية تستخدم لرد المسار التأويلي الذي تنحصر بغية أصحابه في تمكين «العقائد الضائية» التي نوقموا وجودها في تفاسيرهم وافترضوا حيانتها في تأويلهم، تشهد على تمامها وتشير إلى استقامتها.

2 - البحاج وأسر الشياق

أ - البحاج والمخيال

لقد اتصلت بالمخيال محباً أنثروبولوجياً فلسفياً، تعريفات تعددت واحتملت⁽⁵⁾

(5) لقد عزف مالك نيل في كتابه المحبب العربي الإسلامي، «المخيال»، تعريفات متعددة مررد أهمها إيراداً حرفياً، حتى تنب الصمعة كاملة، لا نقص ولا تحريم.

«L'imaginaire est une création librement consentie de l'homme en société, au même titre que son architecture ou sa poésie» Chebel Malek, *L'imaginaire arabo-musul-*

man, P U F, Paris, 2002, p 269

إن عشت به محو تباينت وتنوعت⁽⁶⁾، لكن حلها كاد أن يجمع على أن المغيبل Transformé محوّل واقع محوّل وحاصل محدث يصنع المعنى وسي من الاعتقاد، لذلك غالباً ما يصبح المغيبل اجتماعياً كان أم سياسياً أم دينياً أم أدبياً، الموحه الأصلي والفاعل المركزي في تفسير مسائل الاعتقاد ونية هي الفكرية التي يدين بها الأفراد أو تقرر بنجاحها الجماعات.

وهذا الثابت انظرني المستحصل من كتابات المهتمين بهذا الفرع المعرفي، ما يقيم نوعاً من العلاقة بين الجناح، إجراء خطابياً إقناعياً وبين استنباط، ما يبيكل الأينية الجناحية التي يتوسل بها المحاج/ المؤول، لدعم رأي أو رأي براف، وأي عدم موافقة التواميس المذهبية التي تدير خطابه وتحضن نظره.

«C'est l'industrie mentale, immatérielle et cumulative d'un peuple, son génie propre qui, au fond, n'est que l'embouchure de toutes ses autres industries matérielles ou immatérielles, visibles ou invisibles». Ibid

«L'imaginaire est le produit direct des tensions et des complémentarités que l'homme entretient avec son environnement immédiat, qu'il soit physique ou moral». Ibid, p. 370.

«L'imaginaire est un réel transformé en représentation, une histoire cumulée qui continue à agir en nous à l'instar d'une communication supra-langagière qui ré-écrit la langue». Ibid.

«L'imaginaire est un réel qui produit du sens». Ibid.

«L'imaginaire est une sorte de parole sociale recomposée selon des lois néo-scientifiques». Ibid.

«L'imaginaire est avant tout une expérience de vie au sens plein du terme». Ibid.
هذه التعريفات التي قدمها مالك شبل لحد المغيبل في الثقافة العربية الإسلامية، كانت بمثابة أن الخواص الثقافية محكومة بأية مخيالة صارمة ترسم حدودها وتبين صفاتها.

وتلك كانت الجوامع التأويلية متونا تراثية داخل الثقافة العربية الإسلامية، وإنما محكومة في مرتبة صوغها وهي أنماط مرهنا بأية مخيالة رمزية وعقدية، توخها وجهات معلومة يهكلها مكلات محصورة تشتم صفاتها وتلوه بأصابعها.

هذه آلت في هذا العنصر المعرفي مؤلفات كثيرة أشارت إلى أهميته ولغت النظر إلى فيه، فذكرها تشبلاً لا حصراً المؤلفات التالية

Durand (G.), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, Paris, 1992.
Le Goff (J.), *L'imaginaire médiéval (essais)*, Gallimard, Paris, 1985.
Sam-Ami (M.), *L'espace imaginaire*, Gallimard, Paris, 1974.

ولكن التاخر في مظاهر عمل الآلية المحيالية وهي أبية من طبيعة معتدل الرواها داخل امتون التفسيرية المخترة، (المتن الأثري/ المتن النظري/ المتن الإشاري البصري)، لواجد أن عملها محكم بية مخيالية أصلية لا اختلاف فيها ولا تبديل، محترها القواعل الزمنية الثلاثة، (الله/ الكتاب/ الرسول)، وهو ما يبرز عه تماثل البرشح المقاصدي بين كل المذاهب التأويلية تماثلاً لا تختلف أصول بل تباين مسالك تبليغها و طرائق إيصالها.

وهو ما جعل البعض يعتبر قائلاً «التقطة التي نريد شد الانباه إليها هي أنه يوجد بجانب هذا الاختلاف اختلاف آخر يتعلق بالنص الذي يعتمد كل فريق، أي بين معقول (صيغة مفعول) هذا ومعقول ذاك. فنظر البعض أن اختلاف المعقول يدل على اختلاف مفهوم العقل، غير أن جميع الفرق حذت العقل بالمعقول، هناك إذن إجماع على تعهد العقل، إن الخلاف حول المسيح أحضى على كثير من الدارسين اتفاقاً ضمنياً حول الذهنية، لذا نرى في التاريخ الإسلامي تباهاً صارخاً في المواقف المبدئية وتماثلاً عجباً في النتائج الفكرية والاجتماعية»⁽⁷⁾.

لذلك فإن البنية المخيالية الأصلية تجعل المضامير الجباجية، مصامير مشتركة بين كل فرقة وفرقة ولا يثبت الشاين إلا في مجال الوسائط الإنفاعية والآليات البرهانية التي أوهم اختلاف أنواعها، الناس الاعتراف في أصلية الاختلاف في الفكر الإسلامي، كما أغراهم ذلك بتعدد المعاني التأويلية المستخلصة من النص القرآني المؤول⁽⁸⁾ وهذا الأمر لا يتجاوز الرّجم بغيب نك بروم، أمد الدهر، نعت التاريخ العربي الإسلامي، نعتاً يرفع مقامه ويحلّصه من كل كدر، وهذه الرؤية بدل أن ننفي حركة الفكر، نعرفها ونثبها عن الانسلاخ في المسار المساب المحكوم بحتميات التاريخ ومقدورات الرّمان الموضوعية والذاتية، وقد ربط بعض

(7) العروي (عبد الله)، مفهوم العقل، لمركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 9/ 2001، ص 96

(8) سجلت هها مع مذهب ألفه يوسف في كتابها معذ المعاني في العراق، (مرجع سابق)، إذ إن ما اعتبرته تنقذاً معروفاً، يعتبره اختلافاً تصورياً لوجوه الحقيقة الممكنة ولكن اختلافاً مع هذا التصور لا ينفي من مطلق معاشي المفهوم واسترسال التصورات - وجود مقدرات نظرية أخرى توسع دائرة الإدراك التأويلي، باعتباره عملاً مفتوحاً على المسكر والمعاثر

المفسرين هذا الشعور الزومسطيفي، بالزعة في الاستعاضة وتوزيع واقع المدل والهوان، حتى إن اقتضى الأمر، تزييف الوقائع وتعطيل حركة التاريخ.

إن أحكام الحجاج في مسائل مشقة من تفسير سورة البقرة، بالأسية المبحالة الأصلية التي يحسم عنها امتثال المصونين وبالأبوية المبحالة الحمة/ المفردة التي يولدها التسق العقدي والانتفاء المذهبي الناجم عنها تباين المسالك الجنبانية والوسائط البرهانية تبايناً شكلياً أدائياً، يصيره عملاً حطائياً مطروقةً بجملة من الفواعل الساقية والأبوية المبحالة الثابرة وراء التصاريف اللفظية والإجرائات الخطائية التي تتضمن عقائد المفسرين وتحوي بذور المؤولين، لا ينعثرون من أسرها ولا يتحذرون من جبروتها، لأنها كيانات مدسوسة في اللاوعي النفسي. نحل دون إذن وتعمل دون طلب.

ومن ثمة صارت البنية المبحالة سلطة تميح «الفعل التأويلي» الحي المستق من الحدود الأسرة التي تجهض المعنى وتند الوجود وهو ما ينجزه عن انزياح الفعل التأويلي، بما هو لعل باب النص الأصلي وحدث أكثر المعنى الجوهري، عن وظائف التي طمست معالمها وكمدت صوتها، مطارفي التزييف الإيديولوجي وهواجس السيطرة على مسالك المعنى، فكثرت الزوائد المبحالة الأصلية والمفردة كثرة جعلت البعض ينساء أملاً «منى يصبح المبحال العربي الإسلامي بمختلف مكوناته المادية والمزمنة، مبحالاً صانعاً المعنى، نائياً التزييف»⁽⁹⁾.

ب - الجنبان والتسق العقدي

لقد تغلغل بعض الذارمين اللابيين إلى أعمدة الوقوف على الأساق الجامعة وعلائقها بتجلية موارث الأمم الفكرية، إضافة إلى دورها في توليد أنظمة البرهانية والفنوح التأويلية التي يخرجها فاعلو الأمانة على التسق، حقائق منبهة ومعاصيل مكتملة تدل على توفيق مساعدهم ونحفظ مرامهم، يفتع حدود فيهم السامعون، نعلو صورهم وتنتكس أسماؤهم⁽¹⁰⁾.

(9) مالك شل، (مرجع سابق)، ص 384، إذ يقول بلسطة الضريح
«A cet égard, l'unique peut représenter pour lui une extraordinaire 'Fabrique de sens'»

(10) يقول حقاقي صفود في بيان هذا الأمر ودراسة تداخل الأساق وتعاملها، في تاريخ =

ولقد كان الأمر على الجهة التي عرضنا، فإن بحث العلاقة بين الحجاج، مسلحاً خطياً إقناعياً تردده آليات وتوارده طرائق يوصل من خلالها الحجاج/المؤول عقائده التأويلية إيصالاً بصور طاعة انعمود ويحوز استجابة السامعين، بحث يرضى زعماء التعرّي المني على أن الحجاج إنما هو إجراء سياقي محض يتفعل بالعوامل اللغوية كما يتأثر بالاشراط الاجتماعية والعقدية والزمنية والمخيلية...، لذلك تنوّت المناحي الجحاجية الثلاثة التي جرى عليها الاختيار واستندت إليها المنة، بالأساق العقدية المعردة، (النسق الأمري/النسق النظري/النسق الإشاري البصري)، وهو ما وثق حقيقة ذات وجوه أصلها المخياني واحد (الله/المكتوب/المرسول) وتكون فروعها كثر، فعل فيها الإلزام العقدي الممرود الذي احتسره الحجاج/المؤول، قاعدة عيها يني وعطاء به يستغل، ومن ثمة بدت وظيفة النسق العقدي، أكن جمعي مخياني أم إفرادي مدهي، موجّه أنسب في صناعة المعنى التأويلي وإقامة النظم البرهاني الذي يشرده الحجاج/المؤول، شهداً على رعه وأماره على عقيدته، فكان الحجاج في المتن التفسيرية المحتررة، آنية عملها في غيرها وسلاية نسبها في أخبار ناسها، لا يستتب أمرها ولا يتأسس سلطانها إلا في حضرة الجوامع العقدية التي تشرعن وجوده وتضمن حلوده، آنية تبدل الفهم وواسطة تصنع ممكن الوجود، (الكون التأويلي).

إن النسق العقدي بوجهيه الجمعي والإفرادي، يجعل الحدث التأويلي لدى المفسرين العرب المسلمين، حدثاً منظوفاً بأسبقة متعددة وعملاً محاطاً بحواصن متباينة ينتج عنها تنسب عمله وتحديد فعله، إذ إن ادعاءهم القائل به الصخة المطلقة، والتمام المكتمل، إنما هو ادعاء مردود نفاه الاختيار وأعدمته المسألة، لذلك اعتبرنا المجاري التفسيرية التي عدها أصحابها - من منظور استراتيجي كنا كشفاً مضمانه وجلباً مطبّاته في كل فصل فصل ولدى كل علم علم - دليل التمام والترجمان الأبلغ لحقائق النص القرآني، كل يدعى الإمساك بها واحتواها

* الفكر والحضارة، مسألة هائلة، ومبحث مدود إليه، لتعميم المعرفة بالأسول العامة والروى المتعككة في المسر الفكرية والحضارية لأنه من الأسس ونسب الشروط التي بحث أن تتم داخلها قراءة ذلك المسحر، لتساق العقدي والنسق المعنوي، عودة إلى مسألة النظم، مصر كتاب من تعاليت انحطت اللاعي، (مراجع سابق)، ص 31.

تركة بحتمي بها من عطف الزمان وجور العاوتين، فكثرت الفرق واشتد السدح، حتى غابت الحفيظة ولم يبق في تاريخ الفكر الإسلامي، سوى التزنج السويحي، منتسب بأكراهات الأسبقية الحاضرة وبعرات الأذنية العقيمة، مكدر محتمة بمعنى الضأ الأصلي نسبها التواريخ الذاتية وتقييمه الأشرار لموضوعية غير نسبية، تحتيت التاريخية، باعتبارها سبوقاً مسلطة على التزنج نخريلة، تبدل جهة معية ونحوه تدور توقها.

إن النسق العقدي الموصوف بالمصاحي الحجاجية المستخرجة من متون المفسرين/المؤولين، نسق يثبت سببية الفعل الحجاجي وينفي إطلائية إجره، متعزاً من كل إكراه كما يثبت حدود الفعل التأويلي، باعتباره فعلاً لإطلائية ولم هو فعل تاريخي يتزل في الزمان ويشغل بالمكان ويلت نصير المجازي التصيرية/تأويلية الثلاثة وما تضمنته من مناح ججاجية موزنية، إمكانات ووجود، نحقق يمكنه لا تتصارع بقدر ما تتنازع يحرك هم وسطائها و يوجه عزائه لغوي، نقدر بالسبادة المطلقة واعتلاء العروش الخادية، إذ من وهه المنصور وتلة تخيل، تتوكل في الكلام لا خروج ولا مجاوزة.

3- الججاج وبناء العوالم الممكنة

لقد سبق أن اعتبرنا الججاج في المتون التأويلية المحبيرة، آلة تأويلية يستخدمها المحاج/المؤون، لإثبات مواقف وترويض آرائه. وهذا الاعتبار يزكده وظيفة التحويلية التي علقها المنظرون بالحدث الججاجي من خلال جمع من شفايم والأصطلاحات (المجاورة/البناء/التوجيه) وهذه الوظيفة تتجلى أساساً فيما يصطلح على تسميته بـ«العوالم الممكنة/mondes possibles»⁽¹¹⁾، من جهة

(11) لئن كان متصور «الممكن» قد ظهر مد القدم، فإن مصطلح «العالم الممكن» لم يظهر إلا في أحرى القرون السادس عشر ولم يأخذ مستغزه الممهمي لقضامه إلا في زمانه هذا، ومن الثورات العلمية والتراجمات الإيديولوجية والفتوحات التأويلية التي أخرجها العلاء وعلماء البيولوجيا على التصور المذهبي، بفككون أسنائه ويحلون مقاصدها، مسحت العوالم الممكنة، مسحت متنازع عليه بين حقول معرفة سبابة كلفسة المعرف والبراه والميتامورفا وفلسفة العلم، لذلك تعددت جهات ماثرة ونابت طرائق اسماءه ولربيد الوفوف على حصائص هذا المفهوم الفلسفي والمعرفية راجع

كروها محاصيل تأويلية ووجوهاً تحقيقية لذر تأويلي ممكن يروم المحتاج/المؤول، ترسيخ قواعده في عقول المتقبلين وإثبات حقائقه في كيانات السامعين يعملون تعاليمه وينتهون بسواحبه، لذلك تحرك المسار التأويلي المتنوع بسمار برهاني جماعي، تحركاً إليك حبه.



إن المسار الذي يسلكه المحتاج/المؤول - وهو يمارس الحدث التأويلي - مسار خطي مبتدؤه النص القرآني، نصاً مؤولاً ومنتهاه الجمهور كياناً مستقبلاً، أنا تذوره ومقاصده فهي متعلّقة بفهم تأديبة معاني النص الغائرة في بناء وتقديمها للتأويل، حقائق جوهرانية تحفظ ومآلات تمامية تحلد، وهذا التأويل يجعل الجدول التأويلي، جدلاً مختلطاً بالحزم والقطع، نظراً إلى انشغال المؤولين المسلمين بـ «المعنى الأتم» و«الحقيقة الكاملة» لا بـ «المعنى المصنوع» و«الحقيقة الممكنة»، لأن إستميتية العصر الوسيط، باعتبارها بنية حاضرة الأنساق الفكرية والمناحي الاعتقادية، إنما هي إستميتية مشغولة بالكلول الموحدة لا بالتفاصيل المجزأة⁽¹²⁾، وهو ما انعكس على التصورات التأويلية التي اعتقد أصحابها في تمام حقائقها ووثوقية معانيها (راجع مقدمات كتب التفسير المحترمة، وكذلك عناوينها) ... فالعالم الممكنة المصنوعة التي انشغل بها فلاسة الحثيثة في عصورنا هذه،

⁽¹²⁾ - Les Mondes possibles Études publiques sous la direction de Jean-Christophe Bardout et Vincent Julien, 2006, in <http://www.unicaen.fr>.
- Dorier (Jean-François), L'invention des mondes possibles, in humaines.fr.
- Murzilli (Nancy), L'exploration des possibles, in humaines.fr.
- من حقائق العصر الوسيط الإستميتية والمعرفة، راجع نبيلاً لا حصراً المؤولس التاليين
- Le Goff (J.), L'imagination médiévale (essais), op. cit.
- L'homme médiéval, op. cit.

كان لدى المفسرين المسلمين في عصرهم الوسيط، عوالم إرادية مصففة تنحصر
 زعم المفسر/ المؤول، تنحصر مطلقاً بصيرها كياناً أصلاً لا يعمل المحقق ولا
 يتحمل المجاورة، لذلك تولد التنازع بين المرقى الإسلامية، حتى صدر رحماً
 ونكدياً، كل يطلع على خطاه حالة القداسة وكل يعلق بقوله صفات التمام.

إن الحجاج باعتباره واسطة الحاج/ المؤول في بناء عقائده التأويلية، يمكننا
 من سبر الأذهنية العربية الإسلامية والوقوف على طرائق ذهليها في كتابة مكناتهم
 المعرفية، كتابة تشير إلى الخصائص المفردة والمعالم الخاصة التي كانت تسم كل
 مذهب وتنتج كل اعتقاد، لذلك قدراً أن تكون المجدي التأويلية والمناحي
 تعجائية، هينات ممكنة ووجوهاً جائزة للحقيقة الغائبة التي ترجم وشأ منها،
 نحن القرنين وبقي بعضها الآخر في حيز الافتراض والتخمين، كل جيل يصف
 ابن الصرح لسنة وينوهم أنه كتب القاعدة الثمانية في أجرومية المعنى القرآني الذي
 حوطه القداسة، حتى أخرجته من دائرة الوصف إلى دائرة التوقيف ولهذا المشغل
 ثنائي/ الأسطولوجي في الحضارة العربية الإسلامية، توبع اشغل بها علماء
 كلام وتداولها رؤوس الفرق تداولاً لفت أنظار الناس إلى حظيرة المشغل وأصبه
 مجتبي الذي اتصلت به علائق أسطولوجية وعقدية وسببية، غلبت شفاً على شئ
 وفوت اختياراً على احتيار.

إن ما عده المفسرون المسلمون - وهم يتداولون المعنى القرآني، إن نصيراً
 وإن تأويلًا - «حقائق تامة» و«معاني مطلقة» وقد قادهم إلى هذا التقدير المعرني،
 منهم وعصرهم حدوداً وأشرطاً، نعتبره نحن وقد ألهما ذلك رسنا وعصرنا،
 مدور وفنوحاً، إمكانيات تأويلية متخلصة من وهم «التمك المطلق» و «الحوز
 اللزم»، لأن العمل التأويلي عمل تشغله أبعاد المعنى العائري وفي الآن شغله تأويله
 مدور التأويل وهي حدود نخلص العمل التأويلي من خطر الانسحاب في عوالم
 نحلم المينافيريقي الذي يتلف مراجع النص المؤول ويعدم ثوانه، تصير المعنى
 تأويلية محزة لهو عات سمردات الكلام تنوهم فك متعلقها واكتشف عوالمها،
 كح حاصل تحريها لا يعدو أن يكون، سوى نقاد بالصور وبني للمهور، فلا
 جعل المعنى ولا يستتم المقدّر

4 - الججاج وكاتب التاريخ الخاص/ صناعة الذاكرة البديلة

لقد سبق أن سطرنا القول في وطبقة الججاج التحويلية وما يتصل بها من عوالم ممكنة بصنعها المحاج/ المؤول وقيم الدليل على نجاحه حقائقتها ووثاقه تصوراتها، وهذه العوالم المحمكة التي تتصل بالمحاري التفسيرية/ التأويلية في الثقافة العربية الإسلامية تمثل تاريخ المفسر/ المؤول الخاص الذي انكبت أحداثه واستقامت فواعله، لحظة حدث تنازع ما بين موقفين تأويليين أو تصورين خلافيين بين مفسرين أو أكثر، الأمر الذي يجعل حركة الخطاب الججاجي، حركة مبنية على نقض أصول انصوّر امبكت نقضاً كلياً وذلك من خلال جملة من الوسائط اللفظية وجمع من المعتقدات الكلية التي يتوسل بها المحاج/ المؤول، لنفي الزعم الأول وإثبات الزعم البديل وهذا الفعل المأخوذ في عميق مقاصده بإثبات «العالم المفرد» و«المعقول الشخصي» الذي للمحاج/ المؤول. إنما يترجم ترجمة جليلة، ولها منقطع النظير لدى المفسرين العرب المسلمين، بكتابة التاريخ المفرد وصناعة الذاكرة البديلة، وهو شأن استراتيجي محض يكسب الخطاب نموذجاً مطلقاً على كيانات المتبیین ثبت عقائدهم وتنفى عقائدهم الآخر، وبذلك يحرر الحدث الججاجي عن ضيق الأشكال المنطقية والأقسيمة الرياضية، ليقود حدثاً مرغياً تتعدد وظائفه وتباين أدواره، حسب المقننات السياقية التي يؤن به فيها، ليكون الألة الناجعة في هيكلة الفهم وبينة أسيفه التقبل، وهو ما يجعل المدونات الثلاث المختبرة في الباب الثاني، تمثيلات صريحة على التواريخ الفردية التي بصنعها كنّ محاج/ مؤول داخل عالمة التفسيرية، يعتقد اعتقاد من جرم وقطع، بصحة تخريجه المطلقة وتأدية المعنى القرآني تأدية ثالثة لا يأتيها النقص ولا تنوبها الحاجات، ومن ثمة تغدو المعاري التفسيرية/ التأويلية، تشكيلات خطافية يمثل كل محري منها تاريخاً مفرداً وذاكرة بديلة خاصة، يؤول فعل تشابك دوائرها إلى التكهّن بملاعب التاريخ التامّي العام والذاكرة الجمعية الموحدة التي سبها استحصار المفهوم المتاحة من جهة كونها إمكانات تأويلية ومعقولات فردية لحفائض النص القرآني المنجّلة في ألفاظه والمتنبّسة بساء.

إنّ علاقة الججاج بكتابة التاريخ الخاص وصناعة الذاكرة البديلة المقامة على أنقاض الذكرات المدحوضة، بفعل مطارق الانتصار والمنافحة مرعم تأويلي على حساب رعم الآخر، علاقة تمتعت بظن المهتمّ بتدخل الأساق المعرفية وتشابك

الأنظمة الفكرية هي ثقافة من الثقافات، إلى اتساع مفهوم الجحاح اتساعاً يجعله آلية جامعة نكتت تاريخ الأمم الفردية والجمعية ووسعة فغالة تتجاوز العمق الشكلي، لتصبح تاريخ ذاكرة الإنسان يقيم شأناً ويحط شأناً آخر، لأن القصص على الحقيقة بعريه وأمل الاكتشاف يليه، فتتنامى المهور وتتراكم التقديرات، لا مهي ولا إقصاء وإنما تجادل وتراسل، يوسع مجال حركة الفرد المسلم والكيان المعتمد، يقول بكثرة المهور ويجيز تعدد الإمكانيات، حتى لا تنقبض كفاءات العقل وإنما تستنم المدارك وتلتهم وحدة الإنسان، تتفاعل أجزاؤه وتظهر عناصر وحدته.

5 - الجحاج والرؤساء الرمزي/ سلطة الفاعلين الاجتماعيين

تحتكم التشكيلات الاجتماعية، حسب علماء الاجتماع، إلى فاعلين اجتماعيين يصنعون رؤسائها الرمزي الذي من شأنه أن يحفظ ذاكرتها ويكتب تاريخها⁽¹³⁾. وقد اضطلع المفسرون العرب المسلمون، باعتبارهم «أهل بيتاً وصالحين» و«فاعلين اجتماعيين» اتسمت شخصياتهم بالرجاحة الاجتماعية والعلمية والدينية، لذلك توصفهم قادة الأمة، بمفعول الترشيع والاصطفاء، للقول في كلام الله قولاً يجلي مستغلقه ويذل صعب رموزه، حتى يصير خطاباً متاحاً يفهمه المسلم وغيره، يعتقد في قداسة ويعمل بهاديه وبذلك غدت المدونات التفسيرية، باعتبارها خطابات مصاحبة للنص القرآني، مدونات ينغزل إليها الرؤساء الرمزي المعنوي، لأن لها وظائف متعددة أجلاها إثبات فاعلية النص القرآني ونجاعة أحكامه وكونه حقائقه، فهي مدونات تتسلط على فهم المتقبلين، لتجرهم على الانخراط في سياق تأويلي ممكن تبين للمحتاج/ المؤول، تمامه واستقامته المطلقة وهو ما يحمل الجحاج آلية تصنع نموذ الخطاب وتعلق به رمزية عالية، حتى تضع «كلمات المتقبلين، انفعال من أطاع وسلم وتذعن له عقول السامعين، إذعان من عذق وسلم، وهي مطالب يرتجي تحقيقها كل محتاج/ مؤول مذر لخطابه التغيير رعلق غبله التحويل.

إن الرؤساء الرمزي الذي يعمره العمل التأويلي يحرى على النص القرآني،

(13) المعروف على معنوي «الفاعل الاجتماعي» و«الرؤساء الرمزي» لدى علماء الاجتماع، عامة وفي تصورات بيار بورديو، خاصة، راجع تيلياً ٧ حصراً
 Pierre Bourdieu, la sociologie de P. Bourdieu, op. cit

يصح سطة المعالين الاجتماعيين (المفسرون/ المؤولون) ويجعلهم طبقة محدودة معالمة «الفهم الأصوب» وبغير ملامح «الحقيقة الجائرة» تحديداً يشعله في الطاهر. دافع الحفاظ على القواعد الأصلية في استحصال «المسمى الإلهي» ونفوده من الداحل استراتيجيات إقامة الإمرة وصناعة الشوكة التي تمكّن كل مفسر/ مؤول من بناء عالمه الممكن ورسم حدود مدينته العاصلة، أملاً يحلم به واعتراضاً بتصوره، من خلال قلب النظر في سور القرآن وآيه يوعظها حيناً وبفكّ مستعملتها حيناً آخر، وبذلك يتمكّن كل محاج/ مؤول من بناء رأسماله الزمري الذي يكتسبه من تركية الشاهرين على إدارة مجالات الاستحكام الزمري في الثقافة العربية الإسلامية، ساسة ورجال دين، كما يتمكّن كل محاج/ مؤول من إقامة سطوته العاعلة التي تستطيع من خلال جملة من الوسائط البرهانية وجمع من الآليات الحجاجية، بسط نفوذها على عقائد السامعين تبذلها وتحولها، وفق عقائد مسفة ونصيرات مطلقة ترى التجارة في ما تمتد والوثافة في ما تنصّر وهو ما يجعل جدل المفسرين، جديلاً معكوماً في جوهره بضرب من التنازع الزمري على حياض الاستحكام وموارده الاستغلال، لتطبيق المشاريع السياسية التي لكل مذهب، تنفيذاً يستغل بتزكية إلهية تبرز المحظور وتجزئ الممنوع.

6 - المحاج ولعبة تسبيح الفهم/ فعل الأصل (القرآن) أم فعل الرشح (التفسير)

لقد آل بنا التوسل بالمدخل الججاجي، لتأويل المتنون التفسيرية الثلاثة، (المتن الأثري/ المتن المنظري/ المتن الإشراقي البصري) إلى نتيجة مبدعها أن المحاج/ المؤول - وهو بني محيط خطابه الإقناعي - ، إنما يطمح إلى تسبيح الفهم المتنبلة وأحكام القضية على الآذان السامعة، حتى يفسر لخطابه السامع الكافية التي يمتنى له من خلالها تشييد عوالمه التأويلية المسكوة ونسبة آفاقه القبلية الممتدة، وهذا الهاجر الاستراتيجي الذي يشحذ، لتحفيذه، «المحاج/ المؤول»، كل الآليات الحطائية والعرضيات العفاسمة المتاحة والمتفرعة، يجعل الحطاب التفسيري/ التأويلي، ما هو حطاب مصاحب، رشحاً وعللاً يبت البصر، لا مل يعرّفه ويسفيه، فيتحول ساط التشريع العقدي من الدائرة الأصلية (القرآن) إلى الدوائر العريضة (التفسير) نبش وتشرح ما كان مستعلقاً على مفهوم الناس لا يفهم على قصده ولا يلتفتون إلى أبعاد رموزه. وبذلك احتلت المدونات التفسيرية في

لغة العربية الإسلامية مكانة رفيعة وشأناً مرموقاً في شرعة الخطاب القرآني. يعمل على توسيع حكمه داخل المجال التداولي الذي يحدد عقائد المؤمنين. يعين أدوار الماعليين بوجهين حركة التآريخ توحياً ترفضيهم ومنصفينهم الخاصة، فيتلذذ النص الموزل مائتس انتاريلي الحاضر، (المنصب) بلوناً يدو فاعلاً في الخطاب، مؤثراً في المآلات والمفاسد. وقد لاحظنا أنه (نظام) في المتنون المحتسرة، بما هي تمثيلات صجرة لجملة من التصورات التويلية والانتراينجيات الخطابية التي يشغلي ورامعا المعالج الموزل، يشتد منها وينتصر لصدقيتها، من حيث هي ظائر واقعية لحقائق الله المرددة في لغة وحسنة داخل خطابه.

إن لعبة تسييج الفهوم تزول إلى نرويس الذوات المتقبلة، من خلال تديل فضاء (الزواقيش والمناوون) أو تمكين تصوراتها (الألباح والقرىون)، حتى يكسب الخطاب المحدث شرعية كافية وقوة ضاربة يصير بفضاضها خطايا/سلطة بترويي، يثبت وينسي، لذلك صنعت المتنون التفسيرية/التأويلية في الثقافة العربية الإسلامية تاريخها المفرد وشيدت ذاكرتها المخصوصة التي صنعت من حلاها تداولها وحازت بواسطتها نفوذها الرُمري، قصارت تعمل إلى جانب النص لم ترشيع الأحكام ووسم الحقائق، لا بل على إثباتها وتركيبها وهو ما جعل حل خضري/المؤزليين يرفعون شأن هذا العلم بطريقة قدست مآناه ومنعت تداوله على مرأه ينولر فيهم شرط الكفاية العلمية والزمنية والأكسبولوجية واعتبروا تلك كليات، أشرطاً ضرورة للقول والإفصاح (راجع مقدمات التفاسير المخيرة)، من دون هذه الوقائع كلها تبيت وظيفة الخطاب التفسيري/التأويلي وتؤكد دوره في تسييج الفهوم وتوجيه حركة فاعليها، حتى تقع السيطرة على مسائل إيصال حسي وطرائق وسم الحقيقة التي تمثلت في محيط النص القرآني ثغلات لفظة دجست في محيط الخطاب التفسيري ترجمة تأويلية ادعى أصحابها فيها الثماد، من عطفوا بها الثعوت القواطع، عاوين متصدرة ومتوا منفة وهو ما يكسب صوبت التفسيرية دوراً كاد أن يعلب دور النص في بنية عقائد المعتدين وسدج بهو الحقائق، فثبت فعل الترشح على فعل الأصل وطغمت حرية المعمولات سوية ترسم مسالك ممكنات الوجود من عوالم ممكنة ومدان متفرقة وأدلاً سيدة تحلي بواسطتها الحقائق وتغال المحآت، وهو ما جعل كل مرة مرة

نسي أفق فعلها المخصوص مدعية في ذلك قول الكلول وجسر الفلول التي حلفتها مطاعن السائقين توخوها وما تحقّقوا، ويتواصل جدل هذه الحركة، عينا مرنداً يحكمه قانون خطابي مردوح طوره الأول في مطلق لداكرات السائقين (الأتريون + علماء الكلام + أهل الإشارة) وطوره الثاني ترشيح مطلق لعقائد المحدثين وهو ما يجمع عنه مستحصل تأويلي يتصرّ للرأي على حساب رأي، تحرّكه في ذلك عنيدة «صون الأصول» وتحويط «الحقائق الخالصة»، بما هي متعنيات فعملية بصوغها كل مفسر/ مؤول في مته ويحدثها في خطابه.

التنوير الثاني: في الحقيقة/ المسأل والمبغضي

1 - الحقيقة وجدل التنازع

إنّ المجال الذي تتشكّل فيه الحقيقة في بحثنا هذا، إنّما هو النصّ القرآني، باعتباره مختبر المفسرين/ المؤولين يبحثون فيه عن صدى صوت الله المصنّ في الحروف والكلمات وترجمته بياناً تفسيريّاً وتعمّناً تأويليّاً نحول إليه الحقيقة القرآنية اتّخذاً يقف على جهرها ويكشف خباياها، فالحقيقة هنا تشكّل مادة التنازع وتركز الخلاف بين كلّ المفسرين/ المؤولين يذودون عنها ويحتكرون مبناتها.

وقد تفتّن فلاسفة الحقيقة إلى أنّ محرّد البحث في الحقيقة ما هي، حدث ينجز عنه انشغال بفضية ذات طبيعة ميتافيزيقية متعالية لا يرنحى من ورائها حسم، نظراً إلى علاقتها بحقلي المفترض والمحتمل، لذلك استبدلوا البحث «المجيبكي» بالمبحث التعمّدي الذي يصيّر الحقيقة حاصلاً ذا وجوه وكيداً ذا مبنات تعدّد مظاهرها وتكثر أسماءها⁽¹⁴⁾. ولما كان الأمر على الجهة التي قدّمنا، فإنّ المفسرين المسلمين تنازعوا على تملك «الحقيقة الجوهرانية» من خلال بيان قصودها وذلك شفراتها وترجمة مضمراتها. وقد تحلّى هذا الهؤوس من خلال سارساتهم التأويلية وإحراءاتهم التفسيرية التي عادة ما تكون مدعية «التمام الأكمل» و«البيان الأحزل» الذي يجعل النصّ القرآني نصّاً فاعلاً، لأنّ حقائقه ظاهرة وحكمه معروضة لعمل بها السامعون ويستجيب لها المتفكرون.

(14) للوقوف على تواتر هذا التصوّر، راجع

إن جدل التذرع حول نمك «الحقيقة الأصلية» المودعة في الصخر القرآني، هو لدى حرك نظام الخطاب الحجاجي الذي توتس به اسمسرون/المؤولون، لإنات عقائدهم والبرحة على تقديراتهم وإقاع متقلبيهم نكث لعقائد اسطقة التي لا نبل الشك ولا تجيز الإمكان، لذلك تحول الإجراء التأويلي إلى إجراء مذهبي يتتصر وبني، يعدم ويقيم وصار الخلاف على الاحتمالات المحتوية، خلافاً على المنازل النسائية والحرانب الاجتماعية التي ينوي نحصيها كل مفسر/مؤول، نسب لنفسه الكفاءة وانكث من الأمنة الجدارة، حتى صار خطابه خطباً سلطوياً يقيم الحدود ويعين الخصائص التي تبني الفوق بين «العالم بأسرار الله» والجاهد لها، وبذلك يقدو الفعل التأويلي فعلاً من طبيعة أدائية ترسم ملامح الأمنة المعتضدة وتقيم أسجة العوالم المعقولة التي تصورها كل مفسر وحلم به كل مؤول، ترجمان تولق وأارة تنيل.

2 - الحقيقة وصناعها⁽¹⁵⁾:

لقد توهم الناس أن الإنسان مشغول في وجوده بالبحث عن الحقيقة واسترداد المعنى ذاته. ونكث هذا التقدير ينقصه الوعي بأن الحقيقة مستحصل بني ومتتهى يصنع، ومن ثمة جزر الحديث عن صناع الحقيقة من جهة كونهم أعوانا يجسسون إرادات فردية وطمرحات ذاتية تجعل الحقيقة وجوهاً والمعنى إمكانات تنفعل بالمقامات التلغظية والأسيجة التقلبية والحواضن الاجتماعية والمحددات الزمنية والمكونات المحيالية التي تسم كل أفعال الإنسان الماذبة والجدلية والعقدية، وبذلك تعتبر المفسرين العرب المسلمين، ذواتاً تصنع الحقيقة ووسائط تبني المعنى وفق أنساق تصورية اختزنتها ذاكراتهم وقُدت منها فهمهم، إذ إن تعاملهم مع سور القرآن وآيه، تعامل بني أسافاً تأويلية وصنع أكوأاً تعهية تجمع الأصد التأويلية الناشئة من تلك الأفعال، هيئات ممكنة لحقائق مصروعة اعتقد أصحابها فيها «التمام الأكمل» الذي يقل «المعنى الإنهبي الأتم» فعلاً لا تحريف به ولا تشين.

ولما كانت صناعة الحقائق موصولة اقتضائياً بالإرادات المعاملة، فإن

(15) عن صناعة الحقيقة في البيئة الثقافية العرب الإسلامية اشراعاً ومعتصيات، رابع حصر (العادل)، «الأدب عند العرب»، (مرجع سابق)، وحاشية مقدمة الباب الثاني، ص 209-218.

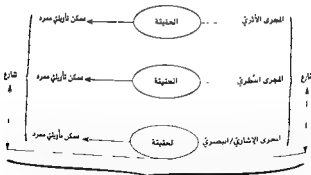
المعشرين العرب المسلمين - وهم يؤولون النصّ القرآني - إنما كانوا يترجمون إراداتهم العرقية وخواصهم الشخصية في فهم النصّ وتلخيص معانيه، لذلك تعددت المفهوم وما اختلعت الحقائق.

وهذا الاعتبار هو الذي جعل المنون التفسيرية الثلاثة المحبيرة أعمالاً إنجارية لبنية مخيالية موحدة سبق ذكر مكوناتها، نحضها إرادات المفسرين يصنعون منكمهم التأويلي وينون طقسهم الاعتقادي وفق مراسم في المضمّن حاضرة ترى الصخة فيما تعتقد والفساد فيما يناقض مزاعمها ويعارض فهمها، فكان تنازع التأويلات في الثقافة العربية الإسلامية، إنما هو تنازع فهم وتجادل تقديرات أصغر صناعها الشيعة وأهل دعائها الزهادة، حتى تكون بيانات نظرية لممالك ممكنة وعوالم مفترضة قد تكون فضاءات نحضن تلك الذور التأويلية التي حملها أصحابها وبلغوها جمهورهم الذي تقبل خطاباتهم وتلقى اعتقاداتهم نقلاً مختلف الوجود، متباين المظاهر وذلك حسب نجاعة النظم الجعاجية المستعملة والطرائق اليرمانية المستخدمة، لرغد الخطاب وتوصيل المقاصد.

وما نازع الأنساق التأويلية، إلا دليل على بغية إثبات المضمّن الأصوب الذي فقره المفسر/ المؤول، منتهى وحيداً لترجمة كلام الله، لذلك اعتقد الأثرين في سلطاتهم واعتقد المتكلمون في إمرتهم واعتقد أهل الإشارة في عقائدهم لا تنازل ولا مهادة، فتحوّل بذلك التنازع من دائرة النظم الموعوية الزمنية إلى دائرة النظم الإيديولوجية السياسية التي روتها لنا كتب تاريخ الأفكار، إذ بيّنت مظاهرها ووقفت على خفياتها ومن ثمة صارت العقيدة القرآنية وجوهاً ممكنة تصنعها ذوات مربدة ويؤمن دواجمها، فاعلون اجتماعيون زكّتهم مؤسسات الاعتقاد، مصاروا سذنة يضطرون الحدود ويقبضون الصدود، حتى لا يفرق الفهم في الشيء ولا يضطرب الكون الإنهائي المنهجي حسب اعتقادهم على الانتظام والوحدة، لذلك مع الخروج وحزمت المجاورة، حتى تحصن الإمرة ثانة، نبسط يعودها على الجماعات المعتقدة تأمرهم ونهاهم، مستقلة في ذلك بإرادة السماء التي عدت ترفد إرادة صناع الحقائق وتنقي عنهم ريب الرنابير وطعون المشكّكين، فتصفو بذلك المقاصد وتستتم المقائد يروى الجمهور المحاطب بمفهوم فاعله التي تلتس قداسة الآلهة وانماوت ترشيحات المطلق.

3 - الحقيقة حاصلًا تأويلًا مفردًا/ سلطة المعقول الخاص

لقد أجمع الفلاسفة المعاصرون على أن الحقيقة حاصل تأويلي مفرد حاصل لحملة من الأشراف الموضوعية والدائنة التي تنسب بها الحقيقة وسعت من حلالها المعنى⁽¹⁶⁾ وهذا التقدير التطريي لمس أصداؤه في النون التأويلية المحبنة، إذ إن كل من معها يمثل رؤية فردية وهيئة ذاتية لصورة المعنى الأنتم المشهور في لسط القرآن باعتباره التنبؤ الممطي واشتمير المموي للمعاني الإلهية المكتوبة في اللوح المحفوظ يستعيدهما المفسر/ المؤول استعادة تنوئل بمجمله من الكفادات (الكفاءة الإلهية/ الكفاءة الكلامية العقلية/ الكفاءة الحتمية للقلبية) لصرغ الإمكانيات المعنوية الأصلية التي يمكن من خلالها تمثل لحظة القون الأولى التي حفت بالخطب القرآني ولحاطت بمعناه السديمي، فلحظة التمثل تلك، إنما هي لحظة مفردة يختصر بها المؤول يلتسها فهمه ويعلق بها مقصده، لذلك فصرت عليه واحتضت به، وما أظهره لنا مؤرخو الفكر التفسيربي في الحضارة العربية الإسلامية، جوامع تأويلية مشتركة نعتبره نحن حللصات تأويلية مفردة منفعة بأنساق المؤول الفكرية والإيديولوجية التي نجعل الحدث التأويلي حدثًا متزلاً في التاريخ لا هويلى معلقة في السماء. وليكن هذا الأمر إليك الرسم التالي الذي نجرّد من خلاله الشناظعات الممكنة والجوازات المعنولة لحركة صاعة الحقيقة في النون التفسيرية التأويلية المعنوية:



إشارات: الإمارة وجهازة الاستحكام الزمني والمعنوي

(16) لمرید الاستصار عمل التأویل وحدوده نظريًا وإجرائيًا، راجع Eco (Umberto), *les limites de l'interpretation*, op. cit.

تكشف لنا هذه الحطاطة الممثلة أشكال صناعة الحقيقة لدى المفسرين العرب المسممين كما تكشف لنا مدى انساب الحقيقة إلى الحفل الذاتي العردي الذي ينبغي إطلاقيتها ويطمس أدبيتها، ليحولها ممكناً بصع وحواراً تكتبه إرادات الصاعين، إذ إن الإنسان في مختلف الحضارات لم يكن يبحث عن الحقيقة ولا منك بحث من العثور عليها وإنما كان يصنع الحقيقة التي يريد مثلما كان يصنع التاريخ الذي يحب⁽¹⁷⁾.

لذلك عذت الحقيقة مستحصلاً تأويلياً ترشحه حتميات التاريخ وتسمه حواضن الخطاب المقامة والسيقية كما تبه «مؤسسات صناعة المعنى» التي تراقب الممكنات وتجزئ الواجب وعكسه، حفاظاً على «كسموس» منظم وعالم ملثم يذخرنا بابوتوبيات الميتافيزيقية العالمية بطمس العنف ونفي الاضطراب وهذا ما جعل كُن مجرى تفسير/ي/ تأويلي، يفسر كفاءات برهانية ووسائط حجاجية يحمل من خلالها الجمهور المتخيل على الاعتقاد والتصديق وهي ذلك تقديرات استراتيجية ظاهرة أو خفية تلون رؤية المُحاج/ المؤول، فتصطبغ بها عقائده وتدور عليها تدوره التي سلم بتمام معناها وتُثبِت بنجاحة محاصيلها.

4 - الحقيقة وسؤال البحث عن المعنى/المآل الأنطولوجي

لقد سبق أن بينا أن حيز الحقيقة الفعلي لدى المفسرين العرب المسلمين، إنما هو النص القرآني باعتباره نصاً تأسيسياً «احتزل الأسرار كلها» و«حوى المعارف كلها»، لذلك جعلوه منطلقهم الأصلي في فهم معادهم و تأول مآلهم بهتدون به ويتصورون لأحكامه وهو ما جعل عمل المؤول عملاً مندوراً لاستحصال معاني النص المسبكة التي من خلالها يرسم مآله الأنطولوجي الذي تحط ملامحه، الشواهد القرآنية باعتبارها من طبيعة إلهية متعالية تنحدر إليها «الحقائق الصادقة» وترتد إليها «المعاني الخالصة» التي انحسرت في أسية النص اسحباً مقصوداً، حتى لا تصح أمراً متاحاً وشأناً عمومياً يستدله كل قاصد ويتداوله كل طالب، وإنما هو شأن مخصوص لا يقدر عليه إلا من ارتاض عقله مارتياح التحوم وتعوذ وحدانه بحسب الأناسي يستلهمها من مظانها ويمتصها من أعوارها، لذلك ارتفعت مدار

المفسرين/المؤولين ودقت أدوارهم، لأنهم نسبوا للموص في شؤون السماء حرمًا مشروعًا بنظمته، صعات وأقامت الشاهد على جواره، حذرة وتدابير عدة، يصحح بها أعلام هذا العلم في حطب مذكوراتهم وهي صدارة تواليهم، لتكون نشرها صريحاً لمسارهم وترشيداً بيناً لأدوارهم. وهم، إذ يعملون ذلك، إنما يحطون بلامح وجوداتهم الفردية البادية في تباينهم من جهة كونها إمكانات تمثيلية للفن الأزل والمعنى الأصلي الذي يروم المفسرون/المؤولون كتابة قواعدهم ورسم بلاغاتهم، وفق طرائق مختلفة ومسالك متباينة تتغير بتغير الدواعي وتتعدد بتعدد المقتضيات الفردية والجماعية التي تحضن الخطاب، فتوجه حركه وترسم مساره.

إن انشغال المفسرين/المؤولين بسؤال الحقيقة، إنما هو انشغال بالمعنى الأنطولوجي الذي من بين مستلزماته في البيئة الثقافية العربية الإسلامية. فهم النص القرآني والعمل بتعاليمه الإجرائية (الأحكام) والرمزية (الإعجاز)، عملاً به تقاس درجات الانتماء إلى الحوزة العقدية، باعتبارها مؤسسة تخلع على المتبعين الصفات الواجبة وتعلق بهم الثموت المشروعة، لذلك تناوعت المدارس تنوعاً أيديولوجياً عبقاً، بدت مظاهره من خلال ما ظهر لنا في الباب الثاني، من طرائق الاستدلال على الإقصية ووجوه البرهنة على العقائد المذهبية المفردة باعتبارها سمات مائزة للظلم الجنباحية المشعة وعلامات فارقة استراتيجيات كل جماعة.

ولهذه الطرائق الشككبة مرجعيات مقاصدية عميقة كنا أننا عن أنماطها البارزة وكشفنا الثغاب عن فوائدها الغالبة، عندما أجرينا الاختبار على المدونات القصيرة، نحذد منطقها ونستكشف مفهوم أصحابها، فبدأ لنا ادعاء المفسرين/المؤولين إحكامهم القبضة على حقائق النص، ضرباً من الول بكتابة المعنى الأنطولوجي، من خلال البركات التفسيرية التي خلعتها عليهم أخبار الأئمة وتغاتها أو علقها بهم دعاة الأمر وانتهي من الساسة والحكام، يزكون تفسيرهم ويفلون تأويلهم وبذلك كانت ملاحقة «المعنى الأئمة» ومساقفة «الحقيقة الأصلية»، احتساء من المجدويل العربية التي يحببها الزمان وتحسن باستكشافها إردادات الشر الباعلة التي ترحمت أنراً ركباً (التفسير الأثري) وعقلاً نقياً (التفسير النظري) وحداً قوياً (التفسير الإشاري البصري)، عساها بذلك - وهي تعدد المسالك وتكثر الطرائق وتنضم المدارك - نصيب هذا المآل الغائب وترويض ذلك المعنى المعتك، من خلال كتابة سلكاته التي إن لم نقله تائماً، صاعت وجهاً من وجوهه وسطرت قاعدة من قواعد.

التنوير الثالث: في التأويل وآفاقه/ القوق والعدّ وسؤال الإنسان الدائم

1 - التأويل وبيوتيات التملك

لما كان البحاح في سياق مبحثنا هذا تابعاً من توابع الفعل التأويلي، فإن بينهما توافقاً وظيفياً أجلى مظاهره التملك والحيارة من جهة كونهما وظيفتين مركبتين وهورين ضروريتين يجري إليهما خطاب كلّ محتاج/ مؤوّن ينتوي تبديل الفهم ويروم تغيير العقائد التي رأى عدم كفاءتها في فك مغالقة النص وتجليه حقائق معناه، وهذا ما جعل الفعل التأويلي في المتن المحسنة فعلاً يضع في حسابه جمعاً من البيوتيات التملكية أهمها:

- النسيطة على مسالك المعنى من خلال تحديد الأسبقية الدلالية المفردة.
- بسط القنود على الكيانات المحجوجة (المناوون والأصار) سطاً لا يترك مجالاً للشك أو موضعاً للارتباب وذلك من خلال حسم من الإجراءات الجباجية التي يتوكل بها المحتاج/ المؤوّل، لدعم آرائه وتمكين عقائده.
- إثبات التجاعة التأويلية المطلقة والعمل على جعلها عقيدة عامة يؤم بها الجميع وينصاع لها المتفقدون.
- التمثيل على «الحقيقة المطلقة» والمعنى الأتم، تمثيلاً تشبه التأويلات المفردة وتصنعه التقديرات الذاتية التي لكلّ معسر/ مؤوّل، وذلك من خلال حمل الجمهور على التصديق بها ودعمه إلى الانحراط فيها عقائده تعاطية تشرع الأساق التأويلية وتثبت المناحي التفسيرية.

إنّ هذه البيوتيات وغيرها، دائرة كلّها على بعية امتلاك الذوات وحبابة الإيرادات المادّية والزمرّية، وذلك من أجل ضمان الذبّومة الكافية للتأويلات المصنوعة على الصّغر القرآنيّ وجعلها تشبّه مفرد ومرّيّ وعلميّ يحذّر مسالك احتياار «المضائب المعنويّة» وهالأتم العقديّ، وذلك يتمكّن كلّ محتاج/ مؤوّل من إثبات شرعية خطاه المستطّل بوجه الإحاطة بالأصل المعنويّ الأول الذي نتحل إليه نية الحقيقة في الثقافة العربيّة الإسلامية وامتلاكه امتلاكاً تاماً ترحم نصيراً ومثلاً تأويلاً وبهذا يصنّ المحتاج/ المؤوّل لحظاته المصنوعة على الصّغر القرآنيّ صوماً من الكفاءة في تبديل عقائده المناوون وترسيخ عقائده الماصرين كما يصنّ سحر

سيطرته القائمة على الخطاب وفاعليه ووسطه، بسطاً بكسه صفة المالك رسمي إليه دور المريد.

إن التأويل من جهة كونه حقراً مصباً في مجاميل الكلام، يشك صاحبه من امتلاك القدرة الكافية على سياسة عوالم الأناطة وتوجيه حركة خطابه ومن ثمة يجعله باسطاً نفوذه الزمري والمادي على عشور السمعين وأهوائهم، امتلاك إراداتهم ويثن عقولهم بجذوى عقائده وتنام حقائقه وبذلك حار لكل معالج/مؤول أن يرفح المهم الذي يريد ويثبت المعنى الذي ينبغي، لا ينزعه في ذلك مارة إلا من قدر نفس التقدير وأضمر نفس التدبير: امتلاك الإرادات وأسر الكفادات، حتى لا تضج الإمرة ولا تذهب ربح السلطان.

2 - التأويل وتجربة العنف/اغتصاب الإذعان أو طاعة القوي

لقد علق بعض الفلاسفة انفعول التأويلي بفرب من العنف الزمري الذي يمارسه المؤول على النصوص يحتبر أبنيتها ويبحث في دواخلها عن المجهور من المعاني والثانة من الدلالات، حتى يبي أنفاً تأويلياً يقرب بقاصد المؤلف مقاربة تختلف درجاتها باختلاف نجاعة الآلة التأويلية التي يتوسل بها المؤول، فتتعدد الفئوح وتنبأين الأسالات، لذلك رسمت للتأويل حدود وعلقت به أسراط جعلت حداً مزمناً في التاريخ وعملاً تعقلياً منضبطاً بمقاصد استراتيجيّة يجبره فعل القراءة وتطلبها مقاصد التأويل.

وقد قادنا النظر في المتنون التأويلية المختبرة، إلى أن تجربة التصير/التأويل لدى أعلام هذه المتنون، إنما هي تجربة فيها من العنف الزمري الذي سبق أن عينا بعض مظاهره، عندما تحدثنا عن «التأويل وبيوتيات التملك» وهو عن بتضيه الخطاب المشغول بهدف حجاجي ما والمأخوذ بتقصّد إقناعي معين، لذلك يعد المؤول نفسه مدفوعاً اقتصاصاً إلى ممارسة حرورته الزمري وتصريف كمداته اللبانية «الإبوسية» والذبيّة تصريفاً يفتك من المحمور طاعة ويعتص من الشنع إرادته، يصير طوع المحاج/المؤول يشكّل هيئته ويعين دوره و برسه أقر انتظاره، وهو م جعلاً خسر سيادة تأويل على تأويل بشرطين ضروريين كبير هما:

1 - للكفاية المحجاجة/البرهانية (شرط من داخل الخطاب).

2 - الكفافية اشدولوية/ الاجتماعية (الصفات والصور التي يعلقها الجمهور بالمحتاج).

وهذان الشرطان الضروريان انكايان هما اللذان يكتبان سيادة محي تاويلي على محي تاويلي آخر، فكان التأويل جواز من حوارات التعدية وليس اقتضاء من اقتضاءات التزوم.

إن الطمر بعضا طاعة الجمهور مشروط بالأفعال الخطابية والتجاعات البرهانية التي يحدثها قول المحتاج في جمهوره، إذ كلما كانت تلك الأفعال توافقة مع قواعد المجال التداولي، (حاجات الجمهور/ مطالب مؤسسات الاعتقاد/ أضرار القول/ مقامات التلطف...)، كان الجحاج ناجعا والتاويل نافذاً. وكلما كانت تلك الأفعال تخالفة مع قواعد المجال التداولي، كان الجحاج بارداً والتاويل قاصراً، لذلك اشترط المنظرون في الجحاج التاجع التوافق وعلقوا به الاسجام، حتى يجوز الإقناع ويسى التيقن وتلتزم كل المضدوع الخطابية الناشئة عن تنازع الأدوار السيادة التي تنفي الانسجام وتطل الاسترسال، ولكن هذا الزعم انطري المهوس بطرد العنف من العالم وإحلال السكينة بدله، إنما هو تصور حاله بيوتوبيا السكى الألبف، مأخوذ باستعادة لحظة الصفاء الأولى، وهو ما يجعلنا نقض هذا المذهب من خلال الإقرار بكنة نظرية معادها أن الاسجام والتوافق في المتون التاويلية المختبرة ليسا شرطين ضروريين، لتحصيل طاعة الجمهور وإنما هما شرطان استراتيجيان يمكنان المحتاج/ المؤول من تبليغ عقائده التاويلية القانسة على إشارات حقائق النفس المتصورة إثباتاً قطعياً، لا اختلاف فيه ولا تنازع وهو ما يفهم الفرق إبستيمولوجياً بين التقاليد الغربية والتقاليد العربية في شؤون التظير وطرائق التصير بشواغل الإنسان الأنطولوجية والعقدية والتعاملية الاجتماعية، لذلك كانت الثقافة العربية الإسلامية ثقافة قائمة على القواطع العقدية التي تحمظ للماعلين الاجتماعيين صبرودة وجودهم وتعلق بخطباتهم النجاعة والتقوؤ.

إن تعميق الحب الزمزي بالأفعال التاويلية التي يجريها المؤولون على الصقراتي، عمل تجلي تنفيذي معلق من خلال الطرائق البرهانية المستخدمة، لإثبات المواقف وترشيح امقاصد، لذلك اعتصمت إرادة الجمهور وروؤيت مملكاته المتوخشة، حتى ينظم الكون التاويلي من حلال سادة مراع الفقه، الذي أضع

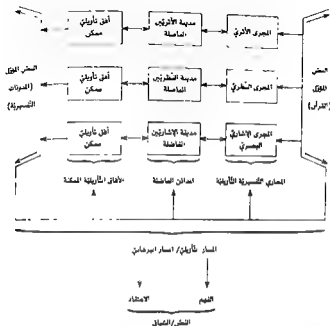
بخطابه واستنصر بحماته، فحق له كتابة قواعد فهم الأمة الإسلام وصياغة سنن الشائع الأقوم.

3 - التأويل وتدبير المدائن الفاضلة

لقد اتصلت الشجارب التفسيرية/التأويلية في الثقافة العربية الإسلامية عامة وضمن مجال اختبار المدونات الممثلة خاصة، بأنموذج تصويري موحد قائم على مبدأ أنطولوجي مداره على تدبير المدائن الفاضلة التي تمتع معالمها الأولى من حقائق النص القرآني باعتباره نصاً/نواة وعظماً/سلطة، به تحكم الاعتقادات ومن خلاله تتسوى المفهوم.

وهذا الأنموذج التصوري الموحد جعل كل مجرى تأويلي يحلم حامله فعائه، بإقامة عروشهم المتصورة وتشييد مدائنهم الفاضلة التي تستمد فيها لحظات الضياء الأزلي المتمثل في إحكام القبضة على معاني النص الجوهرية ونأية مقاصده الأصلية التي رآه الخاط الأول توصيلها إلى الناس، يحتفون في وثائقتها ويؤمنون بنجاحاتها في هدي مصائرهم، معاداً ومالاً وبذلك يصنع الحدث التأويلي الذي يمارسه المنسرون/المؤولون على أبنية النص المؤول، أفقاً من المآلات التأويلية التي بحمل الجمهور المتفعل على اتخاذها إحدائيات يفهم بها حقائق انشاء المتمثل بعضها في النص القرآني، من جهة كونه الترجمان اللفظي للحكم والأمرار.

وحتى تتعقد غاية الإيضاح والبيان، بصوغ تلك الأفكار الشاعفة في الحطاطة



إن إنشاء المدائن الفاضلة، باعتبارها إمكاناً تصورياً لواقع مأمول يروم المفسر/المؤول تنفيذ معالمه ورسم حدوده، ليس مجرد مجاز حاي أو استعارة مبنية، بل هو أمر حاول كل رأس مذهب أن يحتج لصدقته ويتنصر لنجاعته، من خلال صدرات حجائية ومساك برهانية، كنا قد عذدنا حلل هياكلها وحددنا أغلب أشكالها داخل كل مجرى مجرى وفي محيط كل تأويل تأويل، وذلك يبدو الفعل التأويلي المأخوذ صفة إنشاء المدائن العاصفة، فعلاً متلبساً منذور سيامية وعمايات يُدبولوجية يصير بمقتضاها الفعل التأويلي فعلاً استراتيجياً محصاً لا يعمره فهم الأبية النصية ولا تجلية المعنى المهجور، مقدر ما تدفعه، إضافة إلى ذلك كله، عايدات سيادية تحكم السيطرة على المسالك الموصلة إلى الطفر بالحقائق الثابتة والقبض عى المعاني الحالصة التي ادعى كل مصر/مؤول امتلاك أسرارها وحرارة

أقدارها امتلاكاً أنتم، لا ميازع ولا عريم. فكأن المآلات التأويلية المستخرجة من شعر الثوري، إنما هي مآلات توضح الحقيقة ولا تنقلها من سامع. لأن قول الشيء في تمامه، أمر دونه وهم كبير هو وهم امتلاك الحقائق وبحث أن كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات. وليس من حق واحد من أن يرمي لملكه للحقيقة، لأنه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه بأنه صاحب الحق (18).

وبذلك غدا زلة المفسرين/المؤولين، بإرادة تدبير مدائهم الفصل لرسمه في مزالق «الوهم» و«الزيف» لأنهم طلبوا تمام الأشياء وجواهر المعاني ففقدت تلك إلى دائرة التنازع على احتكار المنازل وحاد التأويل عن مقاصد الأثر التي قام من أجلها نعتي البيان والإيضاح ففك المغالط التي تحول بين المعنى والواقع. فلا تنجلي الحكم ولا تنفال الشرائر وهو ما جعل بعض أقطاب التأويل في عصرنا هذا، يصل هذه التجربة الإنمائية بجمع من المواعيل الحاضرة أهمها الإيديولوجيا والبيوتوبيا والإيطيقا والسياسة، من جهة كونها مؤثرات يتفاعل بها عمل المؤول لتلونه أصابعها وتوجهه مقتضياتها (ريكور، الفاربع والحقيقة، مرجع مذكور). فكأن مدائن المفسرين/المؤولين الفاصلة مدائن قائمة على عروش مائية. لأنها طمت بالأنفصل من خلال نفي الممكن وإثبات الأوجد. ففزع دعائم تارة عرق الفعل التأويلي وعطل حركته، إذ بدا ذلك التعطيل من خلال تعاضل الأشكال كحاجة المستخدمة في إقناع الجمهور بالمصامير الحادثة والمقاصد التأويلية كمنصرة، إلا من الوسم الفكري/الإيديولوجي الذي يشحن به المحتاج/المؤول تلك الأشكال يدفع بها الشبه وينفي من خلالها الإمكانات، حتى ترسخ مقاصد ونشئ مقاصد غيره.

إن علاقة التأويل بتدبير المدائن الفاضلة هو الذي جعل النجدة إلى معنوية مع الحدث متواصلة، متسامية في كل عصر عصر وفي كل زمان زمان. لأن (عضاد في «مطلق الحقائق» وفي «تمام المعاني» اعتقد بشرتي تحتاج في إولات أشعة، تحرس المطلق وتحتكر التمام وما تشه الإنسان بالآفة، إلا توف إلى مكان القصة على العالم إحكاماً يعني الفصور الطبيعي وبسرة الإدارة المطلوبة.

(18) أبو زيد (نصر حامد)، النص، السلطة، الحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة. (مجمع سب). ص 8.

يكن هذا التوق، قد يلهمه العلم بتحصيل الاكتمال، فيبقى معلّقاً بين استعارة الأفعالي (السماء) وحاذية الأداة (الأرض)، يعرّيه أمل الاعتناق وتشدّه حتميات التاريخ

4 - التأويل ومنطق الشرعة/ الوجودات المفردة، والمنطقيات الخاصة

تناسس العملية التأويلية عامة وداحل المجال التداولي العربي الإسلامي خاصة على مبدأ شرعة الوجودات المفردة، والمنطقيات الخاصة التي ينسبها كلّ منى تفسيري/ تأويلي وهذه الشرعة التي يعمل على تنفيذ مظاهرها المحاج/ المؤول، نجعل العقائد التأويلية التي نستخرج من النص القرآني، عقائد ثابتة ونصوّرات محضّة من كلّ الطعون، بعيدة عن كلّ الشبهات.

وقد اتخذ منطق الشرعة في المدوّنات المحتبرة، ثلاثة مظاهر متباينة تباين المناحي التأويلية والنصوّرات النظرية التي تنشذ إليها عقائد كلّ معسر/ مؤول، إذ يمكن حصر تلك المظاهر في اسقاطات الممثلة التالية:



يكشف لنا هذا المزمع الممثل أنّ كلّ معسر/ مؤول إنّما بحري حاهداً، من خلال جملة من البراهين وجمع من الحجج يدعم بها خطاه المصنوع على نور القرآن وآيه، إلى إضفاء صرب من المشروعية المطلقية (الحجج شبه المنطقية) وجس من استجاعة الزمعية، على كلّ العقائد التصورية التي منح أصولها من الآلية القرآنية التي قد مها سدى النص والتأم بواسطتها نظام مطلق، لذلك هذت بفعول منطق الشرعة أصولاً معوية تامة للمحقق المطلقة التي تصبها النص، إذ إن إشارات

هذا الاعتقاد هو الذي جعل كل مفسر/ مؤول ينسب بنظام برهاني، شغل له من البحث ما قوي معله واسترد له من الأدلة ما ثبت وقعه، حتى تكون النجاعة نائمة، لا تقص ولا قصور.

إن مبدأ شرعية التأويلات، يجعل كل محس تأويلي مستقلاً بتصور لمفهوم الحقيقة مخصوص، وهو ما ينجز عنه انفراد كل تأويل، من جهة كونه إككاماً تصورياً لذو مطلوب (الحقيقة الأصلية/ المعنى اللغوي)، بمطابق مفرد وبمستقلة خاصة ينتفي بمفعولها كل تصور يصيغ صفة المعقولة على نمط تأويلي معين ويسلبها عن نمط تأويلي آخر، فكل التأويلات في الحضارة العربية الإسلامية، محاصيل ذات منطقيات مفردة ومعقولات مخصوصة تبني أنظمتها وتحدد شرعيتها، وبذلك فإن صراع المذاهب إنما هو صراع معقولات لا صراع آليات. وكونه صراع معقولات، فهو بالضرورة صراع لفهم وعقائد تروم الشيادة وتروى إثبات نفوذها على الجمهور يعتقد في صحتها ويقول بتجاعتها، لذلك كان احتياج آلة ضرورية لشرعة تلك الفهم وإثبات تلك العقائد إثباتاً يمتنعها دور كتابة التاريخ، باعتباره حاضن الأفكار الموضوعية وجعل ذلك التاريخ شاهداً على نفوذ الخطاب الشرعي، يحضه ويعاضد حركته.

إن تعليقنا التأويل بمبدأ شرعية الوجودات المفردة والمنطقيات الخاصة، يجعلنا نعتبر الفعل التأويلي فعلاً وظيفياً شأن الفعل الججاجي، كل ييني إككاماً وفهم عالماً، يُدعى الجمهور للاعتقاد فيه والإقبال عليه إقبال من أطاع وأدعن، لنز وسلم بأن الحقائق الحاصلة والفتوح الآيلة، إنما هي بشارت الخلاص من عصف الزهب وقلق الشكوك التي اتقضت مضاجع الإنسان، مذ تغل وجوده واستفاق على مول الفجبة، فحبهة القتل وتلطيف الأرض بالدماء، (أسطورة قابيل وهابيل)، لذلك تاقث نفس كل مفسر/ مؤول إلى المدائن انفاضة بقبها أول المعتقد في الصفة المطلقة والمعنى الأنتم، كما تاقث به إلى شرعة وجوده التأويلي المعرد، باعتباره صوغاً لغوياً لمشعل أنطولوجي معلق لا يتكسر بالإحالة عن ماله، سوى عطف افتراضي أو تحمين عقلي يصوع وجهاً من وجوهه ويقبم نحواً من أنحائه، حتى نظل حاجة الإنسان العزول حاجة متجددة لهتك المستور وكشف الممحور، عسر السؤل يتحقق والمستمع يتوحد.

خاتمة الباب الثالث

لقد ألمنا هذا الباب الثالث، باعتبارها باباً متأسساً على منطق معرفي ومنظور فلسفي مزدوج الأبعاد: تركيب الأساق ومجاوزة الحدود، على مثلث معرفي/أنطولوجي (الحجاج، الحقيقة، التأويل)، نختر من خلال إحرائه داخل المتن التأويلية الممثلة، (المتن الأمري/المتن النظري/المتن الإشراقي البصري)، وجوه التفاعل الممكنة بين عناصر هذا المثلث المعرفي/الأنطولوجي، فوجدنا، بمفعول الاختيار والتقليب، أنها عناصر أخذ بعضها برقاب بعض، إذ هي تعمل متظاهرة لتحقيق تصورات المفسرين/المؤوليين في المعاد والمآل، داخل النقص المؤول وخارج دائرته (النقص والمجال التداولي)، لذلك كانت الحقيقة في هذا المثلث تركية يتنازعها نظام برهاني صارم ونادر تأويلي حاله بالممكن، على أنه الحقيقة وبالجملة على أنه الضوابط، فراح كل مفسر/مؤول يستدل، بما أتاحه له خاطره ومخيله من الحجاج والبراهين، على تمام تقديره والتنام تصديره، حتى يثبت بالحجاج ممكن التأويل، وفقاً ترتسي عنده المسارات وسكاً تخلد له الكيانات.

الخاتمة العامة

لقد تأنست عقائدنا النظرية في كتابنا هذا الدائر على «المعجى لم نمدج
مختلفة من تفسير سورة البقرة، على سطح جامع وخذ الأبواب الثلاثة نوحيداً
تنظمت بمقتضاه بنيتها الداحلية وانشدت إليه مقاصدها.

وهذه البية الجامعة محتزلها العناوين التالية، من جهة كونها حواضن مكتزة
لنرمي العامة والهواجس الخاصة التي ينوي الباحث إيصالها والبرهنة على
استقامتها معرفياً وأطولوجياً وفلسفياً.

• التوطيى والابتداء

• الاختبار والمساءلة

• التركيب والمجدورة

فهذه المداحل الثلاثة التي نظمت مادة كتابنا ووسمت حيراتها المنهجية،
تحتل المنطق الداحلي المتدرج الذي انتظمت وفقاً له مقاصدنا، من جهة كونها
تؤيلاً لفهوم المؤولين العرب المسلمين وكيانات تعاملهم مع حقائق النص القرآني
وطرائق البرهنة على تلك الحقائق برهنة ثبت بها المزاعم وترسخ البهنيات.

وقد قادتنا ضرورات المراجعة إلى إعادة النظر في بعض المفاهيم والتصورات
التي تبدو، للوهلة الأولى، أموراً جاهزة وعقائد ثابتة، لذلك كان الباب الأول،
نظماً مباشراً لهذا المقصد، حيث فككنا في محيطه ما يقتضيه موضوع الكتاب من
نوع نظرية ومسانيد معرفية ومقاصد استراتيجية حجتها الأبية وغمرها الأشكال.

كما اشغلنا في باب التوطيى والابتداء، محملة من القضايا نوردتها من جهة
«احتزال»، (في قراءة «الثرائ» عامة و«الثرائ الديني» خاصة) في النص وحوشه
لعلاول والزوابط/ نظام الحججة في الثقافة العربية الإسلامية، أشكاله واستراتيجياته/
سوس النظر وأليات المباشرة).

هذه القضايا التي جعلناها صدارة العمل، كشفت لنا حاصلاً تأويلياً معاداً أن المفاهيم والتصورات التي ترتد إليها المشاريع الفكرية والمعرفية في الفكر عامة وفي الفكر العربي الإسلامي خاصة، إنما هي كيانات مصنوعة تحدد حركتها الأسبقية الزمرية والإيديولوجية والسياسية، لذلك احتلعت أفعالها وتباينت أشكالها من عصر إلى عصر ومن عقيدة نظرية إلى عقيدة نظرية أخرى.

لقد وفر لنا هذا الباب جملة من الحدودس المعرفية الدائرة على المضامين الفكرية أو التأويل النظرية المستحكمة في عقائد أصحابها وهو ما قضى أن يكون الباب الثاني، اختباراً لتلك الحدودس المجعلة ومساءلة لتلك العقائد العامة استناداً إلى خفية متصورة نعتبر الحجاج L'Argumentation، آلية وسائطية وطريقة لغوية مرشحة تسير أغوار العالم الموزل وتحمل الجمهور المستقبل على الانخراط ضمن منظورية تأويلية معينة، تغدو فيما بعد السند الاعتقادي الأرحد، به تصطب الفهوم الممكنة ومن خلاله تستوى مواقع الفرد داخل المنظومات الاعتقادية التي يمثلها كل مجرى تفسيري تمثيلاً تاماً أو جزئياً، وذلك حسب قوة الحجج المستخدمة والبراهين المنحصرة في أسبقية الإثبات أو النفي، إثبات العقائد المساندة أو نفي امطاعن المناوئة.

وقد فاقنا اختبار المدخل الحجاجي في تأويل طرائق تعامل المفسرين/ المؤولين العرب المسلمين، باعتبارها فهوماً ممكنة لحقيقة مقدرة، مجالها الخطاب القرآني، إلى التفكر بجملة من المحاصيل النظرية المجردة والحوامع المعرفية العامة أهمها:

- الوقوف على منطق الخطاب التفسيري/التأويلي، (الحجج/المواضع/المبشرات الحجاجية وهياكلها التمثيلية/المضامين الخطابية والمصادرات اعتدبة الضامنة...).
- الوقوف على نحو الخطاب التفسيري/التأويلي، (الاسهام الحطائي/التشاطعات الإحائية/العوامل الججاجية والزواضع الواصلة بين معررات الخطاب وجملة...).
- استحصان دلالاتية الخطاب، (أقسام الحجج وعائلاتها/الأبعاد الموسوعية في تصريف نظم البرهنة والاستدلال على الأفضية الفكرية والمقاصد

المعقدة/ الوجوه البلاغية والموجهات التعبيرية وما تصطلع به من أدوار
واعلة في هيكله الأسبقية الثقلية وبما العوامل الحجاجية الممكنة .
• الوقوف على تداولية الخطاب التفسيري/ التأويلي وملاعاته، (المسل
الجحاحي/ تعدد الأصوات/ الدلالة الحجاجية / الاستراتيجيات الجحاحية
والسياسات القولية).

إن هذه المحاصيل وتلك الجوامع، جعلتنا نرى الآلية الحجاجية آلية متجاوزة
الحدود المنطقية الضارمة والضوابط الشكلية القاهرة، لتغدو آلية استكشاف ناجمة
تمكّنت من سير أغوار العالم التفسيري/ التأويلي والوقوف على مقاصد قاعليه الزمنية
والمعرفية والفلسفية والمعقدة والأنطولوجية، لذلك كان الحجاج بوصفه كفاءة
تصورية منحزة داخل الخطاب التفسيري/ التأويلي، تابعاً من توليع الفعل التأويلي
واقترانه من مقتضيات الانتصار للمعنى الأتم والحقيقة المطلقة التي نرقم كل
منها/ مؤول امتلاكها واحتكارها، لا يتنازع فيها منازع ولا يفتكها من منتصب.

فهذا الوثوق هو الذي جعل نظام البرهنة على العقائد المعقولة المستخرجة
من النص القرآني، سهاماً متنوع الأشكال موحد المقاصد، (إثبات قيمة النص
المطنقة وببرهنة على جبروت خاطمه وقوة صانعه) وقد أدركنا هذا المستحصل
التأويلي، عندما فرع من تفكيك النظم الحجاجية داخل المجري التأويلية الثلاثة،
« بدت لنا معالم الشئائل كما ظهرت لنا ملامح الشمايز بين كل مجري مجري،
(راجع خاتمة الباب الثاني وخاصة الجدول البياني)، وبذلك انعقدت نوبلانا
التأويلية، على اعتبار المدخل الحجاجي مدخلاً ممكناً لاستحصاء الطرائق القهنية
والظفر بأشكال الذخص والإثبات التي كان المفسرون المسلمون يصرّفون كفاءتها
ليبرزون نساغتها على الأسيقة والمقامات، حتى تلتم عروشهم ويستقم عقائدهم.

إن كثافة القضايا النظرية والمعرفية التي تضمّنتها فصول هذا الباب الثلاثة،
بكر ترويبها في محاور الاعتماد التالية توباً يجعلها أقرب إلى ذهن القارئ وأمكن
له فهم المستند

• يقتضي التعامل مع التراث صراً من التحاير عن حذب المركز المعدي
الأرثوذكسي، حتى لا تسقط التأويلات المسية على المدونات المحترمة
في حطر محاكمة الفهوم، إن رقصاً وإن انتصاراً واستبدال تلك النسب

سحو اعتقادي حديد يحلّي الأشكال ويصف الأعمال ويثبت على أدوار المعاليم في ترويح الحقائق ترويحاً بصيرها في محيط التداول العملي، عقائد شائعة على «الصحة النسبية» و«المعنى التقديري» الذي نحويه تلك المدونات وتضمّن تلك التوليف.

• اعتبار المدخل الحجاجي، طريقة ممكنة ومسلماً جائزاً، لرصد الحصائص الفكرية والعقائد التصورية التي كان يبني على أساسها المفسرون/المؤولون اجتهاداتهم التأويلية، لعلّ مغالط النصّ القرآني الشكّية والمعنوية وتقديسها للجسمور، عقائد نافذة ومؤثرات عاقمة على اعتداء المفسر/المؤول إلى النبع الأصلي والمعنى الجوهرّي الذي قدّره الصانع الأول، يجوز بذلك الاقتناع وتحدث الغدّة.

• ضرورة الوعي بأنّ نابس الطرائق الاستدلالية واختلاف انسابي الحجاجية، لا يعكس تعدّداً في المعنى الأصلي ولا نبأناً في المنصّد العقدي وإنّما هو مجرّد إجراء خطائي يرمي إلى إثبات انفعائد الفرقة التي عضدتها مؤسسات الاعتقاد عضداً ومزباً وسبائياً فصبرنها لبساً فاهلة وعوامل محولة تبيكل فهوم المتنبّلين وتبيل نذور المعتندين، حتّى لا تضطرب «الممالك الآمنة» ولا تضلّ «بصائر المعتندين».

• اعتبار المجاري التأويلية المخنبرة، تمثيلات مفردة ووجوهاً جائزة لهقائق النصّ المطلقة، و«معانيه العامة».

• إنّ الاختلاف المذهبي والثباين التأويلي بين المفسرين/المؤولين، إنّما هو تنازع على سيادة المطلق المنشود، (الحقائق القرآنية والمعاني النبعية) الذي تُساس، بتوهّمات امتلاكه، إرادات المعتندين أذعنوا وأطاعوا، صدّقوا وأمنوا.

• ضرورة مراعاة مفهوم العقولية، وذلك من خلال تحليل هذا المفهوم من التصورات القطاعية التي ترى المطلق صفة متصورة على المعاليمات العقلية دون سواها من المعاليمات الإدراكية الأخرى، (التوق والوجدان) وبذلك اعتسنا كلّ المجاري التفسيرية/التأويلية المخنبرة، «منطقيات مفردة» و«مقوليات مخصوصة»، تعبّر عن موقف من حقائق النصّ

ونتحرل تصوراً للعالم مثيراً يجعل كل المفهوم تقديرات ممكنة يحكمها
الاسترسال مبدأ والتقييم بعية.

♦ تراجع الرمز الرسالي (التص خارج أسبقية الاستعمال)، أمام زمر الترحيبي
(التص داخل أسبقية التوظيف الإيديولوجي والاستعمال السياسي)، وقد
رصدنا ملامح هذا التحول من خلال بيانه الاستراتيجيات الجديدة التي
أصغرها كل مفسر/ مؤول وأبطها كل محتاج/ مستخدم.

♦ إن اشتداد التنازع بين المفسرين/ المؤولين، حدث شغل به صنع نصوص
الفكر العربي الإسلامي في عصره الوسيط مع احتكاك المزدن وتعبين
الوظائف بالفاعلين الاجتماعيين، حتى بقوى سطوته وتشدت شوكته،
فيصنعوا حقائقهم المحبلة ويخطوا معالنه تزيجه الحرجي.

♦ إن النماذج التفسيرية الممثلة، (النموذج الأثري/ النموذج النظري/
النموذج الإشاري البصري)، لا تترجمه، م عده مؤرخو عهد التفسير،
اختلافاً تصورياً وتبايناً تقديرياً حول معاني النص القرآني، فطر م ترجم
مبدأ نظرياً مفاده أن الحقيقة، ليست حصلاً معروفاً أو شيئاً موقوفاً، بل
هي إمكان يبنى ووجوده ترسم، الترشحها حركة الترشح وتتمججها
إرادات الفاعلين.

إن هذه القضايا وغيرها قد انشغل شباب الشافعي - م عساهو سباً
مركزياً - قامت خططه المنهجية على تقدير احتشادي يمتحن المصداق النظرية
والعقدية والأطولوجية وعلى هاجس مسائلي لا تخرجه الجيوبوت ولا نجعله
مداعبة الآلية، يبين مظاهرها المنطقية ونجلياتها الجديدة واستراتيجيتها الذاتية
المتأسسة عليها نوايا كل محتاج/ مؤول، ارتأى تغيير عقائد الجمهور بغيره بصره
ديمومة العمل وأبدية التسلط على مسائل استحصان «الجماعي العاكسة» أثر لا
تساوى مع ضوابط الانتماء المذهبي، من جهة كونه مؤشراً تنسج به مدعة الحدائق
ومحرراً نصيبه م درجات الطاعة ومراتب الاتعاز.

وحنى يصمن عملاً هذا، مرتبة مواقف مبادئ ومطلقاته، مائه ومخططاته،
كان الساب الثالث، مبدأ تركيباً نحاورياً يحسول كل الإمكانيات الشفوية والنأوبية
والأطولوجية ودلت من خلال إقامة علاقات ممكنة من عناصر الثمنت المعرفي/

الأنطولوجي (الحجاج/ الحقيقة/ التأويل)، باعتباره مثلاً يترجم حل الشواغل التأويلية المستحرجة من المتن المخترعة، إذ دارت كلها على نظم مرهانية إقناعية وعلى حقيقة ماثلة وعلى إمكان تأويلي، يعدو معمول الشريعة والإثبات، عقائد قوية يتوهم أصحابها قولها السر كله، لا سهو ولا تعريض.

وبذلك يعدو كتاباً بأموه الثلاثة، تجربة تأويلية خالصة ابنت على محصول تأويلي رأى فيه أصحابه المقطع والجزم ونرى فيه التأجيل والإمكان، فعقائدا النظرية عقائد مزمنة منسبة تحلصت من وهم التملك وتجذرت من ورم اعتلاء العروش المغاوية، نعتي كتابة الأصول وصياغة الكلول وهو ما جعلنا نؤرسل بتعاليم نظرية الأشكال *Théorie des formes*، التي تستخرج القوانين الحامدة وتستحصل الأنساق الناطقة القائمة عليها الصروح الثقافية والحضارية، دون أن يشغل الخاطر بصرة العمل أو إيصال النحل، لأنها كلها تمثيلات ممكنة وجوازات مفترضة تعاملت فيما بينها تعاملات مختلفة انحكمت بالأسيفة الحاصنة والضوابط الموجهة، حددت اتجاهاتها وكبحت جماح حركتها.

وهكذا نهي قولنا في هذا الشأن المعرفي، معتقدين الاعضاء كله، في نسبية نتائجه وضخامة حدوسه وكثافة فجواته، لأن الحسم في هذه القسما التي صاغها المثلث المعرفي/ الأنطولوجي، (الحجاج/ الحقيقة/ التأويل)، ادعاء دونه الوهم يفننه الاختبار وتبطله سيرورة التاريخ، لذلك جاز لنا أن نساءل على طريقة الفلاسفة، جملة من الأسئلة الممكنة لا نرتجي لها أجوبة، بقدر ما يروم من حلال بسطها فتح آفاق تأويلية فصر المخاطر عن بلوغها وبخلت العرائم عن إدراكها.

- كيف توافقت الطرائق الججاجية مع المآلات التأويلية، في صوغ نذور المفسرين وكتابة حدوس المؤلفين؟
- إلى أي مدى يحوز الحديث عن «بوتويات» تحكم تاريخ الأفراد وعن عقائد تهيكّل الممكنات الوحدوية الجائرة والمسرعات الفكرية السالة؟
- ما هي قواعد المجاوردة الفلسفية، أهي نعتي التفكي (صراع المذاهب) أم ترشيح الإثبات (الاعتقاد في تمامية الحقائق)؟
- هل تمكن المفسرون العرب المسلمون، من حلال ممارستهم العمل التأويلي، من تكثير معنى النص الموزول، أم إنهم اكتفوا بتوطيحه ونطويحه،

لخدمة مقصد مذهبي معين أو عبادة ملأية حس.

• هل يمكن للثقافة العربية الإسلامية أن تصبح ثقافة دعة. وذلك من خلال البحث في أسباب التعطيل الموضوعية والمادية التي تعيق الحرية وحسب الاندفاع؟

• كيف تتعمد الفهوم وتكثر وجوه الحقيقة، لئلا أن يخل تناظم الامور لو يشتد تدافع الخصوم؟

• هل أفشى المدخل الحجاجي المجري على المتن الصغير إلى تكريس الاختلاف أم إلى تكريس الواحدية الاعتقادية والتمانية المعنوية والقرآنية الأنطولوجية والذيقية والمخيلانية التي انعكست بها الثقافة العربية الإسلامية، فاصطبغت بأصباغها وتلونت بألوانها.

وهكذا أدرك العمل نهايته الممكنة، باعتباره رشحاً تأويلياً على رشح زمني. (المتن الصغيرة) عسى أن يعي القارئ هذا المقصد الفلسفي الوجودي، تتحوّل عقائدهم القائمة إلى عقائد جاذبة، تعضد الممكنات التأويلية الخاصة وتوسع محيط الحركة الآيلة التي تصنعها إرادات الفاعلين وتسهر على تحويلها كجذات الحروب. ما أن الأصل في الأشياء الحاجة، والطبع في الإنسان الفصور، لذلك نهت شعب واحتسب من رعب المصير، بعقائد دال بها، عبه بحض من حلالها سكة غلظة وإقامة اليقظة، لا ضير ولا اضطراب، نذر ممكن لا يشك إلا أن لا يترحم إلا إمكاناً.

ملحق الشواهد الأعجمية المعزية كما وردت في متن الكتاب وهوامشه

♦ الهامش 6/ ص 20

- « مجال الججاج إنما هو الممكن، المحتمل، المتوقع، بحيث يكون هذا الأخير متجاوزاً ضبط الحساب، متعدياً دقة العدد، بيرلمان ونيكا، مصنف في الججاج، ص 1.
- « إن البرهنة/ الاستدلال، بالنسبة إلى بيرلمان، يمكن أن تقع/ يقع دون أن تكون/ يكون حساباً كما يمكن أن تكون/ يكون دقيقة/ دقيقاً دون أن يكون/ تكون غريبة/ غريباً، برتون، الججاج في المحادثة/ التخاطب، ص 11.

♦ الهامش 10/ ص 21-23

1- المقدرة اللغوية

« لا يمكن قصر الخطاب الججاجي على متوالية من العمليات/ الإجراءات المنطقية ولا على مجرد مسار فكري/ نمط فكري/ ذهني، بل هو (عمر) متأسس/ مبني على استخدام الوسائل التي يصعبها على ذقت لسان من الألسن وذلك في مستوى لاختيارات المعجمية المتضمنة توجيهاً ججاجياً، أطراً ملفوظية شكلية، ترابطات نمطية، التراصت لونية ومضات قولية/ مضمرات قولية»، آموسي، الججاج في الخطاب، ص 23.

2- المقاربة التحوارية

« يستهدف الخطاب الججاجي سامعاً ولا يفهم سبرورته خارج علاقة التفاعل التحواري، إذ إن بناء خطاب ججاجي، من جهة الترابط المنطقي، لا يمكن أن يحرر/ يهمل عن وضعية التحوار/ (التكالم) التي في محيطها يتولد فعله ويضع أثره، نفسه

3- المقاربة التحوارية والتفاعلية

« يهدف الخطاب الججاجي إلى التأثير في السامع، لذلك وجب أن يتألم معه، كما يفهم التبادل بين المتحاورين، حتى وإن كان ذلك التفاعل افتراضياً، حيث لا يوجد حوار فعلي وتبادل حقيقي. إن مسألة الحركة الحدية بين صورة المحاط و«إيتوس» محاط كما وردنا داخل الخطاب وكذلك صور المغمضات ومواقع الانعقاد مشتركة، إنما هي مشاعل مركزية وقصاها حوهرية لا محيد عنها ولا انفكاك منها»، ص 23-24.

4 - المقاربة الأجناسية/ الأنواعية

«دائماً ما يحرط الخطاب الحجاجي داخل أنموذج خطابي وصور نوع قولتي، حتى وإن أقدم على مرفعتهما أو اخترت الادماع بطريقة مركبة صور أنواع من القول متباينة وداحل أجناس من الخطابات مختلفة، لذلك فإن الخطاب الذي له تأثير على المجتمع الذي مأسه، يحدد أهدافاً ويرسم أطراً ملفوظة كما يعين توزيعاً للأدوار ممكنة»، نفسه، ص24.

5 - المقاربة الأسلوبية

«يلجأ الخطاب الحجاجي إلى أعمال الأسلوب كما يتوسل بالصور البلاغية التي لها تأثير على السامع/المتلقي/المخاطب وهو ما يقتضي تبعا لذلك المتح من المطاوع الأصلية والتسلي المعنى في صور الخطاب وما تتضمنه تلك الصور من أبعاد إقناعية»، نفسه، ص24.

6 - المقاربة النصانية

«إذا أعطينا لفظ 'نص' معنى جملة من الملفوظات المسجعة التي تصنع كلاً موحداً وتبني كياناً متكاملًا، فإن الخطاب الحجاجي يجب أن يدرس في مستوى ابثاته النصي، وذلك انطلاقاً من طرائق الربط والوصل التي تصنع معاء وتولد حركته. وحتى يكون هذا الأمر متاحاً يجب أن نتدبر كيف إن المسارات المنطقية (الأنيسة المنطقية والتفصيلات/ استراتيجيات الفصل المفهومي واستراتيجيات الوصل المفهومي)، إن هي مسارات مستخدمة داخل إطار الخطاب المركب ودي الخصائص السياقية»، نفسه، ص24.

♦ الهامش 6/ ص40

«البدء لمحلل الحجاج في الخطاب أن يضع في حباه المكون التلنطي (مر بتكلم، إلى من، داخل أنة وخمينة خطابة) والحركية التفاعلية (ومن أي منطق وبموجب أي الشبسات يصنع التبادل بين المتناووين)، كما يمنع تحليل الحجاج في الخطاب أهمية مطلقة ودوراً معتبراً للمعطيات المؤسساتية والاجتماعية والتاريخية»، نفسه، الفتوة، ص٧١.

♦ الهامش 14/ ص44

«تراث، مفرد، جمعه تراثات، كما يعني كذلك الملك الموروث أباً عن جد، شيئاً موروثاً، ميراثاً، العائدات الخاصة بالكيسة، هذا التلمظ مشتق من اللاتينية، Patrimonium، ما يورث عن الأب»، تشرمر، المعجم الموسوعي الإنكليزي، لأروس، 1994، الفقرة 943

♦ الهامش 29/ ص51

«اسم المؤلف - العنوان - العنوان الفرعي - عنوان السلسلة - اسم الناشر - لغة المقدمات العامة»، جيت، عتبات، ص، 8/2.

* الهامش 71/ ص 70 (معزب)

* الهامش 8/ ص 81

ولا يعتبر النص القرآني مجرد «كتابة موحى بها» ولا رسالة ملقاة من الله مباشرة. إن النص القرآني إنما هو عامس حوهرتي ومكوّن أساسي في نظم الاحتتمات (سلات) بدءاً من القرن الهجري الأول وصولاً إلى راس أماننا، بلاشبر، القرآن، مصر، الموسوعة الكويتية، النسخة العاشرة، (قرص مصفوط).

* الهامش 25/ ص 86

«تهدف دراسة الجحاح إلى تحليل التفقيات الخطابية التي تضمن الخطاط الشاع في الأطاريح المقتمة أو مضاعفتها»، بيرلمان، الجحاح، مصر الموسوعة الكويتية، النسخة العاشرة، (قرص مصفوط).

* الهامش 63/ ص 96

«إذا أراد الخطيب أن يؤثر بخطابه تأثيراً ناجعاً يجب عليه أن يتألف مع سامعه، فينشئ هذا التألف الذي هو ضرورة مختصة بالحجاج؟ إنه ينشئ في أن الخطيب لا يسك أن يختار منطقاً لاستدلاله، إلا أطاريح مقبولة من طرف المخاطبين»، بيرلمان، إيراطورية الخطابة، ص 35.

* الهامش 71/ ص 99 (معزب ضمن الهامش السابق)

* الهامش 119/ ص 108

«بما أن الحجاج يهدف إلى التأثير في السامع والتفعل في مستقبل ذلك من خلال تغيير قناعاته وتحويل استعداداته استناداً إلى خطاب موجه إليه يرمي إلى جعل المفعول شرطاً فيه بدل فرض إرادة الخطيب على الجمهور، إن بالفترة وإن بالثوري، فأن من استراتيجيات الحجاج أن تشعر المخاطب أن رأيه رأي ذو قيمة، نفسه، ص 29.

* الهامش 160/ ص 118

«أن التألف مع السامع يقتضي، قبل كل شيء، اختيار أطاريح مفصلة من طرف سامع، مقدمات حجاجية»، بيرلمان، نفسه، ص 43.

* الهامش 197/ ص 127

«يقتضي الحال تحليل الخطاط في كنفه وخاصة عندما تعلق الأمر بمسألة شيء»
«نقل الجحاحي وكذلك نظام الجحاح»، بيرلمان، نفسه، ص 74.

♦ الهامش 211/ص132

«نرد المجمع حياً في شكل وصل مفهومي يسمح بفعل الإحباط المتصل بالمقدمات الحجابية إلى الحوائث كما نرد مرة أخرى في شكل فصل مفهومي يهدف إلى عزل المكونات التي كانت، قبل، في لغة ما أو تقليد معين متصلة بعضها ببعض، بيرلمان، نفسه، ص74.

♦ الهامش 214/ص133 [انقسم الأول معرب]

«... والله من الأهمية بمكان أن نستطيع أخذ الكلمة في بعض المقامات وأن نكون اللاطن باسم مجموعة أو مؤسسة أو دولة وأن يكون موقفك مسموعاً، نفسه، ص29.

♦ الهامش 224/ص134-135

♦ «ترتب الحجج شبه المطفية من خلال تفريبها، كل مرة، من الاستدلالات الشكلية التي توافق معها وذلك من خلال إبراز ميراثها وهو ما يجعل حججاً حدانية وهي الآن دانه حججاً غير إجبارية»، نفسه، ص19.

♦ «بمعنى الأمر بحجج تربطية/اتصالية حيث الثمائل مع الاستدلالات الشكلية وهو ما يحول عرضها على السامع من جهة كونها أحادية المعنى وغير قابلة للتدحيس، إلا أن هذا التجلي/الوضوح البرهاني/الاستدلالي يمثل حاصل اجتهد، جهد تدبير/اختزال كما يمثل حاصل جهد تدقيقي الذي هو بدوره من طبيعة غير شكلية» (بيرلمان وثيدكا، مصنف في الحجج، ص259)، وبذلك يتضمن الحجاج شبه المنطقي مكوّنين اثنين:

- الهيكل الشكلي الذي به نظوم الحجة/عليه تناسس الحجة.
- عملية التقلير التي نخول دمج معطيات الواقع ضمن ذلك الهيكل وهو ما يجعلها قابلة للمقارنة والمشابهة أو يصيرها منسجمة»، دوكلاك، فنّ المسحابة، ص124.

♦ الهامش 226/ص136

«إن العمل الحجاجي يرمي أحياناً إلى إلغاء الشائض (وابطال الشائض) وتقليره إلى الجبال، الشيء الذي يجعل هذا الأمر مهاجماً أنه يمكن/تمكّن من خلال فعل الإحراج/ من الإحراج من محاشي المواقف/الشياقات/الشكائات التي داخلها يمكن أن يسبح عدم الاتقان»، بيرلمان، إمبراطورية الخطابة، ص125.

♦ الهامش 241/ص142

«معتبر التعدية الحاصية الشكلية التي تخص علاقة تحوّل بها الانتقال من الإنجاب أندي

يوجد بين لفظ وآخر وبين هذا اللفظ الثاني وذلك الثالث إلى خمسة أي يوجد بين لفظ الأول والثالث فهذه الخاصية تنير علامات من قبل استدار. وتسمى التواضع. وقد صححت، نفسه، ص 97.

• الهامش 244/ ص 143

«إلا أن ثمة حالات تكون فيها التعلية تلبية/أخيراً (مستراحاً بها). لكنها غير مضمونة دائماً، مثال ذلك «أصدقاء أصدقائي هم أصدقائي» وهو ما يؤكده وجود تلبية جناسية يمكن أن تغلدها التجربة (ويظهرها الاختيار) ومن ينشئ هذه التعلية لا يمكن له، إلا أن يرفدها ويرشحها رغم حالات الإبط والتعبد، مثلاً أن ذلك الاعتبار لا يتماشى، إلا مع الأصدقاء الخالص. معزى التعلية (التلبية) من جهة كونها ضرباً من ضروب التعلية وذلك من خلال تحويل تلك التعلية إلى تلبية/ مثلاً تحليلية لا نستطيع أي تجربة/ خبرة تكفيها التلبية، نفسه، ص 98.

• الهامش 248/ ص 145

«إن (علاقة الكلّ بالجزء) تجوز استدلالات فصلة قبيحة وبمعنى، إذ الأولى نشأ من حدّ مكونات الأجزاء أما الثانية فنشأ من انقباض. إلى عملية شبيهة بخلاف/ أشبه ما تكون بالخلافة، دوكلارك، في المحجبة، ص 127.

• الهامش 256/ ص 149

«فالجميع المؤسسة على بنية الواقع، إنما هي روضة ووسائل بين عناصر الواقع وبصفة أدق هي وسائل تحول للسامع الإثراء بوجود علاقة بين عنصر وآخر من عناصر الواقع»، نفسه، ص 129.

• الهامش 261/ ص 150

«عادة ما تكون السنى المشار إليها من ضمة معيار/ أخرى، إذ إن جميع جميع المؤسسة على الواقع تستدعي روابط/ وسائل تنبئة، مثل علاقة تباين/ تنبئة أو تطلب روابط/ وسائل تواجدية مثل علاقة تنبئة/ تنبئة. بعد زعماء/ طريقتان مختلفتان/ مختلفتان في سبب الواقع، حيث يكون علاقات شبيهة/ مبراهن على درجة واحدة من التناوب وضمت وصفاً مختلفاً في علاقته، يكررها كما يكون المستند 1 علاقاتنا الحديثة، فإن التناوب في هذه الحالة يكون متوكفاً

على ألقاط من طبيعة غير مساوية مثل الجواهر وتمظهراته/ تجلياته»، بيرلسا،
إمبراطورية الخطابة، ص 9-10.

♦ الهامش 285/ ص 158

«تمثل حجة السلطة محطّ تنازع شديد في الميادين العلمية، لأنها الأكثر استعمالاً على الإطلاق بطريقة اعتباطية، لإحداث أمانة الجدة والاستكشاف والتحول إلى حدّ نصير معه مصادة للسلط التي تعدّ سلطاً مطلقة (...) إن حجة السلطة لا تكون مجدبة، إلا في غياب الحجة البرهانية، إنها تساهم في عضد/ معاصرة/ ردّد حجج أخرى، إذ إن استعمالها لا يذخر جهداً في تهمين/ ترشيح السلطة التي تتوافق وأطروحاته، إلا أن ابتذال السلطة يساهم في دعم أطروحة الخصم، إذ السلطة التي لا تنافس، إنما هي السلطة الإلهية»، نفسه، ص 123-124.

♦ «إلا أن حجة السلطة تنبني على مصادرة توافقية بين الشخص وأعماله أو كلامه»،
نفسه، ص 133.

♦ الهامش 297/ ص 165

«إن هذا الضرب من الحجج إنما يساهم في تأسيس تمثيل للعالم أو تفويته،
وذكراك، فنّ المحاجة، ص 133.

♦ الهامش 323/ ص 178

♦ الهامش 334/ ص 184

«نلاحظ أن في الميادين التي تشرع المحيّد والمعقول والمطقيّ، استدالات ليست من قبيل الاستنتاجات الضحكة شكلياً وليست هي كذلك استنتاجات نذهب من الخاص إلى العام، وإنما هي محتاجات من الأجناس كلّها ترمي/ تهدف إلى ضمان اخراط العفول داخل الأطروحات التي تقدم، لتحصيل إذعان المتكلمين»، بيرلسا، إمبراطورية الخطابة، ص 10.

♦ الهامش 339/ ص 187

«يمكن القول بلا ريب - من خلال الرجوع إلى تحرمة سابقة الدلالة - إن نظرية الألعاب تتفنن في معض الحالات عاصر دقيقة (محددة)، كي توحه قرار اللاعبين وأعمالهم أو لكي تفسر وصعنة صراع حقيقية، حيث توفر في أغلب المقامات وهي حلّ الأسبق إظهار تمكيد وعاصر تعقّلة عاية في الثراء، بورينا (حور)، ضمن نظرية الألعاب، شوسوعة المكونية، السعة 10، (فرص مصغرة).

♦ الهامش 10/ ص 228

♦ «إنه تمثّر يستطيع من خلاله شخص أو جماعة أن يبادر باستنتاجات سامع على أحد

قراره، من خلال اللجوء إلى تمثيلات أو إثباتات (حجج) تهدف إلى بيان الصلوحية أو إثبات الصحة، الرون، الحجج، ص 4.

• «إن الحجج، إنما هو عمل يرمي دائماً إلى تعبير حالة الأشياء ذات الوجود المسن، بيرلمان وتينكا، مصنف في الحجج، ص 72.

♦ الهامش 19/ ص 230

«لأنه لا يمكن لأي خطيب - حتى وإن كان خطيباً مقدساً - أن يتعامل جدد التكيف مع السامع»، نفسه، ص 31-32.

♦ الهامش 25/ ص 233

• «حتى يكون الجنب حاجباً، يجب أن يكون في لحظة معلومة (معينة) صديقاً من الإجماع العقلي المحض (إجماعاً عقلياً محضاً) كما يجب التوافق - بدأ وفي الأصل - حول تكوين هذا الإجماع الفكري كما يجب التوافق حول الأثر الناجم عن مناقشة قضية محددة نقاشاً جماعياً، إلا أن هذا الأمر لا يتأتى تلقائياً»، نفسه، ص 18.

• «إذا، لكي نحاجج يجب أن نولي أهمية لاختراط السامع ونموذجه على الاحتياز الذهني»، نفسه، ص 20-21.

• «إن الخطيب العظيم (الفحل)، إنما هو الذي يؤثر في الآخر وهو الذي يبدو مأخوفاً بفعل سامعه ذاته»، نفسه، ص 31.

• «في هذه المادة (المعرفية) لا توجد إلا قاعدة واحدة تنظم في التألف (التكليف) مع الخطاب مهما كان نوعه/ جنسه، إذ إن شكل بعض الحجج ونمونها المتوافقة في حالات معينة يمكن أن يبدوا متبدلين في حالات أخرى»، نفسه، ص 33.

♦ الهامش 26/ ص 234

«يفكر كل خطيب بطريقة شبه معقولة (أقرب ما يكون إلى المعقول) في أولئك الذين حملهم على الإنعاج وهم من يمثل السامع الذي يتوخى إليه بالحضات (تعبه سهد الخطاب)، ضمن أموسني، ص 34.

♦ الهامش 29/ ص 236-237

• «يجب أولاً أن ندقق، إن الشيء الذي يجب أن يعرفه، ليس بيه شكبة، (العملية الاستثنائية)، بل هو عمل لسان مخصوص»، نموّة القول، ص 12.

♦ الهامش 37/ ص 240 (معرب)

♦ الهامش 43/ ص 242-243

• «إن كل حجج يستهدف تعديداً سامعاً حاضراً، إنما يمثل عدداً/ يشكل عدداً من حيث

إن الخطيب في وصية محدّدة، لحظة يتكيف مع رؤى سامية، إنما يحمل نفسه على التوسل بأطروحات عربية أو هي شديدة المخالفة/التناقض مع ما يعتقد فيه الآخرون/ لا بل ما يدبر به الآخرون الذين يتوخّه إيهامهم في التزّ بالخطاب (..) وهذا الأمر سيّان، بحيث إن قيمة هذا الإجماع تستمدّ من عدد أولئك الذين أظهروا قيمة الإجماع وبرعهم، وقد حصل المبتنى في هذا المجال من خلال موافقة الجمهور الكوني، مصتف في الحجاج، ص 40-41.

• «لغة من جهة، الجماهير الحاضرة وهم أولئك الذين يُحملون على الإقناع وهم كذلك الذين يصنعون في خصم حوار ما مع الخطيب، إنهم متميّزون في وضعية خطابية معيّنة وكذلك من جهة الهدف الحجاجي المرجو من لدن الخطيب، فالخطيب إذا برّجته خطابه وفق اتخراط السامع (داخل الخطاب)»، بيرلمان وتجديد الخطابة، عمل جماعي، تسيث ميشيل ماير، المطبوعات الجامعية الفرنسية، باريس، 2004، ص 25.

• الهامش 49/ ص 245-246

• «عندما يستعمل الخطيب المقتضات التي يتخذها أساساً في بانه، إنما يراهن على اتخراط جماهيره/ سامعه في قضائها الابتدائية»، مصتف في الحجاج، ص 87.

• «يمتاز الحجاج عن الاستدلال المنطقي امتيازاً بيني اختلافهما؟ إن الاستدلال الخطيبي ترك مقدماته وبخاصة خاتمته في وضع الكمون والتضمّن. وفي المحقق، حشر تكون الخاتمة شديدة الإطلاق يجب بدءاً إقصاء كل ما يمكن أن يكون مشكلاً، إذ إن المقدمات لها هذه الوظيفة فهي تطرح أسئلة ضافية، لكونها تحنوي على فضية وتنصّر مشغلاً، بيرلمان وتجديد الخطابة، (مرجع مذکور)، ص 17.

• «ينطلق كل حجاج من المشهور/المعروف، لكي يقنع إقناع إجبار الجمهور بما لم يوجد معه، فالمقدمات الحجاجية هي كل ما يطلق منه الخطيب وهي التي عليها يبنى/يقيم استدلالاته: أراء الجمهور، الأشياء/الوقائع، الحقائق... إلخ. ولئن كان في أصل المقدمات الحجاج، فإن اعتبار الاستدلال من الأمور المؤثرة في اختيارها، الفاعلة في تأويلها وفي تمثيلها»، ينفون، القول الإقناعي، ص 135.

• الهامش 50/ ص 246

• «مطلق الحجاج/ نقطة الإطلاق في الحجاج، نغترص اتفاق الجمهور»، مصتف في الحجاج، ص 87.

• الهامش 54/ ص 247-248

• «إن الحجج التي ستناولها في هذه الباب تنصّن نصياً من قوّة الإقناع، إلى الحد الذي تكون فيه الحجج معشّة من حيث إمكان مقارنتها بالاستدلالات الشكّلية المطلقة أو الرياضية، نفسه، ص 259.

• إن الاستدلالات شبه المطفية هي استدالات تستلعي علامات مطلقة أو رابعة ت
علاقة الهوية، المساواة أو التعددية. هذه العلاقات تكون موضع اتفاق واسع، ونحن
التي تؤيدها إنما تكون ذات قوة عظيمة، يقولون، ص 155.

♦ الهامش 65/ ص 251

• إن غاية كل الحجاج مثلما ذكرنا آنفاً، ترمي إلى إثارة أو معاضة محرك العمود
ضمن الأطروحات التي تستجيب لحاجات الجمهور، والحجاج الدارج هو الذي يرفض في
مضاغفة درجة الانحراف من حيث إنه يشير عند الجمهور العمل المستقر (عمل يحد من
حياد) أو على الأقل يخلق عنه قابلية للعقل الذي يمكن أن يظهر في النقطة الأساسية،
مصف في الحجاج، ص 59.

♦ الهامش 79/ ص 260

• إن مصنفنا هذا لم يتناول/ يعنى إلا الوسائل/ بالوسائل الخطابية التي ترمي إلى تحقيق
اتخايط الأذهان، وحدها التقنية التي تستعمل اللغة، في التحمل على الإقناع والانتفاع.
في التي سنقع بها العناية لاحقاً، نفسه، ص 10.

♦ الهامش 85/ ص 263

• إن الخطاب الإقناعي يؤكد أفعالاً من خلال إدعائه كلاً في وصية في الأخرى
بأنفسها أحياناً التعبدية، نفسه، ص 251.

♦ الهامش 86/ ص 263 وما بعدها

• إن التخبطيات التي عليها يتأسس هذا التفكير ستكون في أخرى مختلفة، إذ
يمكنها أن تعتبر الخطأ فعلاً، مؤشراً، وسيلة كما يمكن لها أن تسند تحديداً إلى
مضمونها أو أن لا تتجاهل أي عامل من العوامل التي تتصفها، كما يمكن لها تحديداً أن
تستند إلى اللسان المستعمل، وما إن يشرع الخطيب في وصف الذي «سير» و«، حتى
ينشأ السامع، على وجه التقريب، من معرفة دلالة الرتبة المسماة أو الفهرولوجية،
نفسه، ص 254

♦ الهامش 87/ ص 264-265

• «حتى نعرض السمات التي للحجاج عرساً جيداً ومربداً، وحتى نسطف نصيب
الصمبة/ المتعلقة بالحجاج، لا نجد عر مقابلتها بالصور الكلاسيكية لثمة راحة
المسطور الشكلي الذي يحذره تناول وسائل الحجج البرهانية»، نفسه، ص 17

♦ «معز»

• «حاول ناسكال سابقاً. وهو يقابل الإرادة مع القصور، الفكر الثابت مع الفكر المتغير،
القلب مع العقل وفن التحمل على الإقناع مع من الانتفاع... أن يبين قصور السمع

الهنسي الثاني عن أن الإنسان المدحور لم يعد تحديداً إنسان عقل، نفسه، ص 3-4

• الهامش 94/ ص 267

• «إن الحجة هي ملحوظ مرصه إلى قول ملحوظ آخر، إن من حيث طبيعة مصورها وإن من حيث طبيعة شكلها»، يعون، ص 153.

• الهامش 95/ ص 267 «معرب»

• الهامش 96/ ص 267-268

«هذه الحجج لا تعتمد فقط على المطلق بل على التجربة وعلى الروابط المشهورة في الأعمال أو في الأشياء، فهذه العلاقات يسكن أن يبرر النتائج أو التواجد، فالعلاقات التبادلية المتعلقة بمقتضى من طبيعة واحدة وموضوعة على نفس الدرجة، أما العلاقات التبادلية، فتقتضي ربطاً بين حقائق ذات درجة غير متكافئة. فكل العلاقات إنما تنفّس على علاقة ذات طبيعة وطائفة (من السبب إلى النتيجة)، من الوسيلة إلى الغاية، مثلاً»، يعون، ص 178-179.

• الهامش 97/ ص 268

«...» إن الحجج المؤسّسة على سيرة الواقع، لا تعتمد على النوع بل تصنع أو على الأقل تنمّه، فهي حجج تصنّ إبراز ووسائل جديدة بين الأشياء. هذه الحجج هي حجج مؤسّسة على علاقات قائمة على المشابهة، مشابهة بين أحداث مصب، حيث يلحم داخلها قانوناً، مشابهة مفتعلة بين حقائق مردوجة، حيث يستخلص علاقات، نفسه، ص 20.

• الهامش 98/ ص 268

«نستخلص من كلّ ما تقدّم نتيجة واحدة، مفاده أن الحجة القائمة على الفصل المفهومي تبسط ثنائية، وذلك من خلال خلق مفهوميين مردوجين متواجدين مثل الظاهر والمخفي/الرسالة الغاية أو اللقط/الفكر، حيث يكون اللقط الثاني أقلّ مرتبة من اللقط الأول، فالفصل المفهومي غايته الرئيسية، إنما هي إلغاء التناقضات»، نفسه، ص 257-258.

• الهامش 108/ ص 272

«إن دراسة الحجاج في اللّغة تنصل، قل كلّ شيء، بالتساقيات وتجاوز إطار هذا المصنّف»، يعون، ص 154.

• الهامش 128/ ص 279-280

• «يزن»، في بعض الأحيان، بعلم الاشتقاق، لإنشاء المعنى الذي يتعلق بالكلمة

(.) ، فالتيقير الظاهر في استعمال علم الاشتقاق، بفضل «الأعداد في حبة ست» التي من خلالها نستمد كل كلمة من الشيء ذاته الذي يحده ويعززه () (دعوى علم الاشتقاق يصير أكثر اقناعاً بواسطة/الثقافة التي يبرهن من خلالها تعجب، من حيث تدقيق الوسيلة المتصلة بحجة السلطة، أكثر من تشبهاً بالمتبريد، يكون، ص164).

• «يكون علم الاشتقاق في الفرصية التشويكية وفي فريضة الإنسان الآلة، عساً حبيبي، لاستعادة الأشكال (الضوائف) ولم اسمية» التي تُلغى الهيمنة/الأصلية (من علم الأساق إلى الكلمات المبدئية)، «مقالة علم الاشتقاق، عس دائرة المعارف الكربية، «شبهة العاشرة، (قرص مصغرة)

• الهامش 135/ 282 (معزب)

• الهامش 137/ 283

• «يعتبر المنطق، تحديداً، تخصصاً من أكبر تخصصات الفلسفة وقد أصبح السطر في القرن العشرين جزءاً من الرياضيات وقد غدا اليوم يعرف أيق، باعتباره جزءاً مضمناً داخل الهندسة الإعلامية والنسائيات وعلم النفس العرفاني وعلم التواصل الاجتماعي».

• «إن المصنف هو دراسة طبيعة المفاهيم والحقيقة والأحكام ودرجة التبرهن، كما يتجلى المنطق، كذلك، اليوم في أربعة اتجاهات:

- نظرية المجموعات
- نظرية المتناويع/ التماذج
- نظرية البرهان
- النظرية الحسابانية،

الموقع الإلكتروني، <http://fr.wikipedia.org/wiki/logique>

• الهامش 141/ 284

«ترمي الحقبة النسبية إلى ربط حدثين بعضهما ببعض، وتحديداً ربط حدث معيّن، كما تهدف الحقبة النسبية إلى إقامة السبب أو تحديد العاية التي تتضمنها، يفتون، ص179

• الهامش 146/ 285

«نعمي الحقبة النافعة/ الساحة، استحصال عمل معيّن أو حدث ن، من حيث تتجهها الإيجابية أو السلبية»، نفسه، ص179.

• الهامش 148/ ص 287

«إن حجة الاتهام تعني نقد فعل أو إسم من أسماء الاتهام الذي تتخذ منه مستوى للعبارة التي ترمي إليها»، نفسه، ص 183.

• الهامش 154/ ص 288

«يقدر الذهاب بعيدا تكون غاية الحسن، فحجة المجاوزة تدفع إلى الأمام/ تسير قُدماً، وهي متأسسة على الاعتقاد في التطور الذي يعني أن الزمان الذي يمضي/ يتلصق/ يندثر، إنما هو زمان موسوم بتطورات متواصلة»، نفسه، ص 187.

• الهامش 161/ ص 288

«يمكن أن نستخلص حجة من خلال علاقة التواجد القائمة بين الأشياء، أكانت تلك العلاقة علاقة بين الشخص وأعماله أم علاقة بين جماعة وأفرادها أم علاقة بين مفهوم وعناصره المكونة له»، نفسه، ص 188.

• الهامش 200/ ص 303 (مترجم)

• الهامش 241/ ص 318

«إن الاستراتيجية الحجاجية، إنما هي مجموعة من أعمال الكلام المتأسسة على منطق خطابي والتي تعطيها قوة وهدف حجاجيان»، توتسكو، الحجاج، مقدمة لغراسة الخطاب، ص 223.

• إن في الاستعمال الضمني الواسع للفظ استراتيجيا، تادة إلى اعتبار مسجّم في علاقة بالزيب عندما يكون فاعلون كثر معنيين بالأمر ومتعاملين بعضهم مع بعض - ولتدرك أن نظرية ألعاب الاستراتيجية عودنا على النصّي لها بجانب ألعاب ذات قيمة ثابتة أو قيمة معدمة (تكل ما هو مؤثر من طرف شخص ما، إنما هو على حساب الآخر)، في مقابل ألعاب ذات قيمة غير معدمة/ والذين هم لا رابحون ولا خاسرون، فراسيس (جاك)، الحجاج واستراتيجيات الخطاب، ضمن ندوة سيريزي، ص 156.

• الهامش 244/ ص 318-319

«إن الاستراتيجية الحجاجية هي الموضع المميز لاشتغال ثلاث وظائف للخطاب

• التمثيل

• التبرير

• الاسهام، توتسكو، ص 223.

* الهامش 47/ ص 361

وتمكنا فإن موضوع التأريخية (الهيرميوطيكا) شائع عند من (التأريخ) أو (الفلسفة) الصوري الذي يعنى العمل الذي من خلال بصر كل شيء في معانيه وهي تعاليم الأنطولوجية السامية، فهل يتحول المساهج ذاته إلى عنوان إسلامي، كل شيء يعبره في ظاهره، تحققي المعنى الباطني والمعنى الساطع ذاته، فهي داخل كل بساطة لله وحده. انطاهر والباطن، كريستيان جيميه، منطق المشرقيين، هنري كوربان وعلم الإنكليز. ص 202.

* الهامش 54/ ص 363

* الهامش 55/ ص 364

(. . .) فإذا لم يكن ثمة خطاب حقيقي البتة، فإن من حقائق الأمور، مد عهد الآخرين، أن من يستجيب للرؤية أو الذي يمارس السلطة داخل إدارة قوت تستطع الحقيقية، هو الذي يوجد داخل اللعبة ومن ذا الذي هنا يرى يكون خروج دقرا الزينة والسلطة، موكو، نظام الخطاب، ص 22.

* الهامش 67/ ص 369 (معرب)

* الهامش 71/ ص 372

اعندما يتعلق الأمر بالمحاجة والتأثير بواسطة الخطاب على درجة استرخاء السمع في بعض الأطاريح المقدمة، فإنه لا يمكن أن تتجاهل البتة، الظروف النفسية والاجتماعية، معتبرين إياها عديمة الجدوى، إذ دورها يكون التحجج بلا موضوع أو بلا فائدة، لأن كل حجاج يرمي إلى استرخاء العقول، وللعلة ذاتها، فإن التحجج ينقص وجود دليق فكري، مصنف في التحجج، ص 18.

* الهامش 86/ ص 376-377 (معرب)

* الهامش 97/ ص 388

فنحاول من خلال هذا الباب فهم كيفية التفاعل السكاني الاجتماعية وكيفية إقامتها معيها، برتون، ص 39.

* الهامش 99/ ص 389

إن شكل صحيح السلطة إنما هو شكل متشعب/متفرق/متعدد وهو ذو دور في منقول من طرف السامع/الجمهور لأن السلطة تشبه ونماذج، وقد سبق دمج في ترجمته بالنسبة إلى السامع، نفسه، ص 61

* الهامش 100/ ص 389

«إن استدعاء الأفكار المسقة المشتركة، إنما هو أمر يستعمل استعمالاً واسعاً وحاشية في الحالات كلها التي توجد فيها وحدة فكرية وعملية ظاهرتان ظهوراً شياً ومسقياً ببر الخطيب والسامع»، نفسه، ص 69.

♦ الهامش 101/ص 389

• «عندما يقع اللجوء/الزجوع إلى القيم/والمواضع من خلال السلطة المشوبة، فإن ذلك الأمر يؤدي إلى التذكير بعالم معروف/مشهور/مشترك يحدد في الإنسان والنز واقعاً مرحلياً، هيكله الواقع، إنما تؤدي إلى ضرب من الجودة ونوع من التحويل ونمط رؤية أخرى»، نفسه، ص 79.

• «تتضمن حجة الهيكل أن يكون منقلبها عارماً دائماً ألها طريقة من حملة طرائق أخرى، حتى وإن دعيتها بكل الفوائد لتتحقق فائدتها وإجازة نجاعتها»، نفسه، ص 81.

♦ الهامش 102/ص 390

• «تصحب حجة المماثلة الوصل ببر ضمتين من صفات الواقع إلى الحد الذي يجعلهما مفترقتين افتراضاً متواصلاً وهو ما يؤدي إلى نقل خصائص ضلّة من صدف الواقع المعروفة إلى ضلّة أخرى (...). للمماثلة هي تواصل يستمد قوته من سحر مشترك»، نفسه، ص 97-98.

♦ الهامش 103/ص 390

• «ستعرف الجماع على امتداد هذا الكتاب، من خلال هذا التصور، إذ نحن واعون أن الأمر يتعلق بوصف آليات عنصر جوهري من النشاط الإنساني وهو ما يمثل في اللحظة ذاتها الثماء عينه»، نفسه، ص 57.

♦ الهامش 122/ص 400

• «كما يعرف الموضع تعريفاً يبرره نسيه موضعاً خطائياً، إنه في معنى الموضع الأرستطي (المستعمل من طرف بيرلمان) من جهة كونه هيكل مشتركاً مصححاً في السلفوطات (الموضع السطفي الخطائي الذي ليس في ذاته دوكمبياً بما أنه شكل خالو)، أموشي، ص 152.

• «المواضع المشتركة هي في حقيقتها أمرها الزايط الخاص الأرستطي، السامي الزايط المشترك في معناه الحديث الذي عدا معنى مهياً، علاوة على أن مفهوم الموضع المشترك، إنما هو الترجمة الحرفية للموضع الكواني Koinois، إذ يمكن أن نعمل الاستعماد المتداول، آخدين إياه في معناه الأخير/السالم الذي للشكل المعمم/المستلزم موضوع متحل، فكرة متكئة معزولة داخل تصنيفية معينة»، نفسه، ص 102.

• «إن العكرة المسقة: هي التي تتقاطع مع فكرة الموضع المشترك وذلك من خلال

- التركيز على خاصيته المجرية إيجاباً ثانياً والمطلوبة للأداء المشتركة، منه، ص 202.
- الهامش 123/ ص 400
- «إن الرأي المشترك المقبول هو أحياناً موضع متبدل تحول إلى موضع مشترك في سياقه الاحتجاجية المعقّرة التي فقدت قوتها وأصاحت حيوتها»، برنون، ص 69.
- الهامش 124/ ص 400-401
- «إن القيمة هي «صورة المحدث» التي ترسي في كل الحالات مرتبة المحدث التي بها نستطيع تقويم الأراء والسلوكيات التي لنا والتي لغيرنا»، نفسه، ص 71-72.
- الهامش 150/ ص 416-417
- «إن الواحدية/الوحدة/الواحدية: هي نظرية فلسفية تعتبر أن الكون لا يتقرب، إلا من جوهر واحد وهو ما يعارض التصور الإثنوي الذي يثبت وجود جوهرين من طبيعة مختلفة، المادة والزوج، إن التمييز بين الواحدية المادية (أبيقور/ماركس) وبين الواحدية الزوجية المثالية الليبنزية واليهودية، وكذلك الواحدية المحلقة (وليم جونز، وراسل) أمر يؤود إلى اعتبار المادة والزوج متكوّنين من سبيلين فيسومينولوجيين لمادة لا برهة عليها، فالواحدية تلعي إذا المسافة التي قد تبدو موجودة بين حيز عالم الواقع وحيز عالم الوعي»، معجم الأديان والحركات الفلسفية المشتركة، ضمن الموقع الإلكتروني: <http://athensisme.free.fr>
- الهامش 151/ ص 417-419
- «إن مشعل الصيرمينوطيقا (الثأويلية) كما سنن القول، إنما هو مشعل مزدوج، إضافة إلى الأثينايمية الذاتية للنص، استمادة (إحياء) طاقة الأثر الفني/ وحفز على الارتداد خارجاً والحلول في تمثيل عالم يمكن أن استوطنه، ويكرر، من النص إلى الفعل، ص 32.
- الهامش 170/ ص 433-434
- «إن العلامة هي المفهوم الفاعلي/المركزي في كل علم لسانني؛ ولكن بسبب منه الأهمية ذاتها، فهي من أصعب ما يمكن تعريفه، ديكور وتودوروف، العلامة، ضمن معجم علم اللغة الموسوعي، ص 131.
- الهامش 5/ ص 464-465
- «إن المخيال هو إبداع الإنسان في المجتمع إبداعاً إبداعياً حرّاً، نفس الفرجة التي يبدع بها معماره أو ينشئ من «للالها شعراء»، مالك شل، المخيال العربي الإسلامي، ص 269.
- «إن المخيال هو صفة ذهنية معززة ومتراكمة لشعب من الشعوب، إنه عبرة محبة

- في جوهرها لا تفسد أن تكون سوى مصب لكل الضائع الصادية وغير الصادية، المرتبة
وغير المرتبة، نفسه.
- «إن السخيا هو نتاج مباشر لحالات نفسية مكتوبة وأشياء إضافية أخرى التي بها يتعمد
الإنسان محيطه المتحاث مادياً كان أم ذهنياً»، نفسه، ص 370.
 - «إن السخيا هو واقع محوّل في التمثيل، وهو تاريخ متراكم مازال يفعل فينا من جهة
كونه تواصلاً ما فوق لسان لا يستبعد اللغة»، نفسه.
 - «إن السخيا لواقع يصنع المعنى»، نفسه.
 - «إن السخيا هو نوع من اللغة الاجتماعية المتكوّنة من قوانين ذات وعي اجتماعي
فوقي»، نفسه.
 - «إن السخيا في معناه الأتم، إنما هو قبل كل شيء، تجربة حياة»، نفسه.
- ♦ الهامش 9/ ص 467
- «يمكن للسخيا، بهذا المعنى، أن يمثل في ذاته «مصنعاً للمعنى» حارقاً للمادة/
عجياً»، نفسه، ص 384.

أهم المفاهيم الجباجية والخطابية والبلاغية الواردة في الكتاب وغير الواردة فيه ومقابلاتها في اللسان العربي

Accord universel	الموافقة العامة
Accords	المصادقات
Action	الفعل / العمل
Adingnominum - L'argumentation par	المحااجة بالتهجين
Figures	الخطابة القديمة
Ancienne Rhétorique	الأقاويل المتقابلة
Antilogie	قبض الأطلوحة
Antithèse	المعضلات
Apones	الجباج
Argumentation	الجباج وجه ذات
Argumentation Ad. Huminatum	
Ad. Hominem	
Argumentation convaincante	الجباج الاقتاعي
Auditoire particulier	الجمهور الخاص
Argumentation persuasive	الجباج الإقناعي
Arguments basés sur la structure du réel	الحجج/ المزمنة على بنية الواقع
Arguments quasi-logiques	الحجج/ الأدلة شبه المنطقية
Argumentum ad Baculum	جماع القوة
Argumentum ad Populum	المحااجة الجماهيرية
Bien Plaisir	خير / لذة
Ce que parler veut dire	ماذا يعني أن نكلم
Classification	التصنيف
Clébe	
Composition et division	التوالي المكرورة/ الكلشيهات
	التركيب والتقسمة أو التاليف والإمراء

Contradiction assertive	الوجه ذات الاستهجائي
Correction	الاستدراك
Couple	الزناط
Critique de l'argumentation	مقد الحجج
Dialogal	حواري
Dialogique	تحواري
Discours	خطاب
Discours oratoire	الخطبة
Discussion dialectique	المنافسة الجدلية
Dissociation-Liaison	الفصل/الوصل
Division	التقسيم والتفريع
Donné	المعطى
Education	التربية
Effets pratiques	التأثير العملي
Enallage de temps et Enallage de la personne	الانكسار في الأزمنة والانكسار في الضمائر
Ethos	صورة المتكلم لدى السامع/أخلاق الفاعل
Eurisis Inventio	البصر بالحجة
Exemple	المثال
Extradictionem	خارج الخطاب
Fallacies	المغالطات
Figures	اضور والوجوه البلاغية
Fragmentaire	متشظ
Genre délibératif	الجنس المشاوري
Genre épideictique	الجنس اثني
Genre judiciaire	الجنس المشاوري
Grammaire de l'argumentation	نحو الحجج
Hypocrisis = actio	تمثيل القول ومسرحة
Indiction	أعاليط في الخطاب

Induction oratoire	الاستقراء الخطابي
Interactuel	تفاعلي
Jugement	الإقناع بحكم
L'amplification	الإسهاب
L'analogie	التشليل
L'argumentation advericundiam	الاحتجاج بالسلطة
L'auditoire universel	الجمهور العام/ الكوني
L'enchymeme	الضمير
L'éthique	الأخلاق
L'être	المظهر
L'inférence plausible	الاستدلال المحتمل/ المعقول
L'interaction	التفاعل
L'orientation argumentative	الاتجاه التحجاسي
L'orientation argumentative	التوجيه التحجاسي
L'utile et le bien	الخير والسامع
La conviction	الاقناع
La démonstration	الاستدلال
La négation descriptive	النفي الوصفي
La négation dialectique	النفي الجدلي
La négation métalinguistique	النفي الماوراء لغوي
La nouvelle rhétorique	الخطابة الحديثة
La persuasion	الحمل على الإقناع
La problematologie	طريقة المسألة
La raison parlante	العقل المتكلم
La réalité	الحقيقة
La refutation	التكبي
La rhétorique coratienne	الخطابة الكوراكسية، سمة إلى النسطائي
La théorie de la dépendance	الصفء ك، اك

La torture	المذابح
Le beau	الجميل
Le couple être	الترابط الوجودي/ الكلمة الوجودية
Le juste	العادل
Le justifié	المبرر
Le normal	العادي
Le parasite	المغتر
Le plausible	المحتمل/ المعقول
Le préférable	أسوثر
Le problème	المشكل
Le raisonnable	المعقول
Le rationnel	العقلاني
Le réel	الواقع
Le sens	المنى
Le sujet cartésien	الذات الديكارتية
Le tyran	الجنار
Les arguments qui fondent la structure du réel	الحجج/ أسوثة بنية الواقع
Les caractères	أخلاق الناس
Les conventions	العقود
Les expressions à sens métaphorique	المعارف ذات المنى الاستعاري
Les faits	الوقائع
Les faits supposés	الوقائع المعانية والمفترضة
Les hiérarchies	الهرميات
Les lieux	المعاني/ المواضع
Les maximes	الأراء
Les métaphores endormées	الاستعارات النائمة
Les passions	امعالات القول
Les periphrases	الكناية والمجارى المرسلة

Les prescriptions	الإفراصات
Les preuves	التصديقات
Les preuves oratoires	التصديقات الخطبية
Les sermons	الإيمان
Les signes	العلامات
Les topiques	المواقع / المواضيع
Les valeurs	القيم
Les vraisemblables	المحتملات
Lexia = Elocutio	العبارة
Lieux argumentatifs	المواضع الججاجية
Lieux communs	مواضع مشتركة
Lieux de l'accident Topiques de l'accident	مواضع العرض
Lieux de la définition / Topiques de la définition	مواضع الحد
Lieux de préférable	مواضع الميزر
Lieux de propre / Topiques du propre	مواضع الجنس
Lieux de qualité	مواضع الكيف
Lieux de quantité	مواضع الكم
Lieux du préférable	مواضع المؤثرات
Lieux spécifiques	مواضع خاصة
Logique	المسطر
Logos	الكلام + العقل
Logos	العقل (الكلام + الفكر)
Magasin des arguments	مخازن الحجج
Memoria	الذاكرة
Mitonymie	المعجار المرسل
Modalité assertive	الجهة الإثباتية
Modalité d'expression	الجهة التعبيرية
Modalité interrogative	الجهة الاستهامية

Modalite operative	جهة الترجمة بالتحليل
Modele	النمط
Ouvriere de persuasion	صاعة الإقناع
Paralogisme	المغالطة
Paralogismes	أعمالية القياس
Pathos	الاضغالات والمعاطف
Persuatif	إقناعي
Physique	الطبيعة
Prémises	المقدمات
Présence	الحضور
Principe de contradiction	مبدأ التناقض
Problemes dialectiques	المسائل الجدلية
Propagande	الدعاية
Proposition	الغرضية المنطقية
Raisonnement Inference	الاستدلال بالاستنباط
Raisonnement Critique	الاستدلال النقدي
Raisonnement Dialectique	الاستدلال الجدلي
Raisonnement Didactique	الاستدلال التعليمي
Raisonnement Euristic	الاستدلال التثبيتي
Réfutatif	نكبيتي
Répertoire des idées admises	بيت المشهورات
Rhétorique	خطابة
Rhétorique restreinte	مخطابة المنصورة
Schémes argumentatifs	أشكال الحجائية/الهياكل الحجائية
Science / Opinion	علم / نظر
Sentence	لزامي / الحكم
Signification	القدارة
Solécisme	استعمال صيغ لغوية غير مألوفة
Solution du paralogisme	حلّ المغالطة

Sophistes	المُفِطَاتُون
Syllogisme	القياس
Syllogisme dialectique	القياس الجدلي
Syllogisme oratoire	القياس الخطبي
Syllogisme réfutatif	القياس التثبيتي
Syllogisme rhétorique	قياس خطبي
Synthese	التبجة / الحاصل
Taxis = Dispositio	ترتيب الأقسام
Tactus Poétique	صنعة الشعر
Tactus Rhétorique	صنعة الخطابة
Tense	المكزّن الأوّل الذي تنحلّ إليه النقطة
Tense	نصّ
Thème	الأطروحة
Topos Topoi	المواضع
Totum	النحو - الجدول - الخطابة
Un fondement	الإمّز
Univoque	أحادّي المعنى
Valde	متّبع / مخصّب
Verba	دفع المصّيب إلى الكلام المارغ
Vraisemblable	المحتمل

فهرست المصادر والمراجع

١ - المصادر

١ - المصادر الأصلية

- القرآن الكريم، نشر مؤسسة علوم القرآن، دمشق، بيروت، (د.ت).
 الرّمحشرني (أبو القاسم جبار الله)، اكتشاف عن حقائق التّأويل وعيون الأكابر في وجوه التّأويل،
 شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده عباس ومحمد محمود الحلبي
 وشركاؤه، حلفاء، 1385هـ/1960م.
 ————— اكتشاف عن حقائق خواص التّأويل وعيون الأكابر في وجوه التّأويل، وله وسطه
 وصنحه محمد عبد السلام شاهين، مشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية،
 بيروت، لبنان، ط٣/1424هـ/2003م.
 الطّبري (ابن جرير)، جامع البيان في تأويل أي القرآن، بيروت ط١/1992.
 ————— جامع البيان في تأويل أي القرآن، مشورات محمد علي بيضون، دار الكتب
 العلمية، بيروت، لبنان، ط١/1997.
 ابن عرمرم (محيي الدين)، التفسير، ضبطه وصنحه وقدم له الشيخ عبد الوارث محمد علي،
 مشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت،
 لبنان، ط١/2001.

2 - المصادر المساعدة

- ابن أبي داود، كتاب المصاحف، صنحه ووقف على طبعه الدكتور أنور جبري، المطبعة
 الرّحمانية بصرى، ط١/1936.
 الأسمراتيني، كتاب التفسير في الفتن وتبزيق الفرق الفاجية عن الفرق الملائكة، تلمن سنه رابع
 المكونري، القاهرة، 1955
 الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق مطرب زير، بيروت، ط١/1960
 الأندلسي (ابن عطية)، المحرر الوحي في تفسير الكتاب العربي، حققه محمد عبد سلاه عبد
 الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١/1993

- الأصاري (إبراهيم هشام)، شرح قطر النقي ويل الضدى، مطبعة السعادة، مصر، ط1/1163، ص10.
- الفاطمي (الفاطمي أبو بكر محمد بن الطيب)، الإنصاف فيما يحب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق السيد عزت المعطار الحسبي، تعليق وتقديم واحد الكوثري، مكتب بشر النشافة الحديثة، مصر، 1990.
- السدادي، العلي والتحل، تحقيق أكبر نادر، بيروت، لبنان، 1970.
- الترجيني (أبو حنان)، الإمتاع والمؤانسة، المكتبة المصرية، صيدا، بيروت، د.ت، ص. 1-18.
- المرجاني (عبد العزيز)، التعريفات، تحقيق فلوجل، بيروت، مكتبة لبنان، 1978.
- المرجاني (عبد القاهر)، دلائل الإحجاز، دار المار، القاهرة، ط5/1372هـ.
- ، أسرار البلاغة، تحقيق هلمت زهر، استانبول، 1954.
- ابن حرم، الفصل في مثل والأهواء والنهي، تحقيق عبد الرحمن خليفة، القاهرة، 1929.
- الحصري (ياقوت)، مجمع الأعيان، مطبعة عيسى الحلبي، 1936م، ج. 18، ص. 40-94.
- ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1/1408.
- ابن حنكلا، وفيات الأعيان، الأمانة، 1299هـ، ج. 2، ص. 232.
- الزاذلي (فهر الدين)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركون، مراجعة علي سامي النشار، القاهرة، د.ت.
- الزحابي الأصلهاني (أبو القاسم)، الصفحات في غريب القرآن، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ت.
- الشكري (تاج الدين)، طبقات الشافعية الكبرى الحسينية، ط1/1329هـ، ج. 2، ص. 135-198.
- السلعي (أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين)، طبقات الصوفية، ويلب ذكر الشوفا المتنبذات الصوفيات، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1/1998، ص. 20-21.
- الشعراني (عبد الوهاب)، البيئات والحوادث في بيان عقائد الأكاير، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1/1998.
- الشهرستاني، كتاب مثل والتحل، تحقيق محمد فتح الله بدراني، ط1/ القاهرة، د.ت.
- الطعمي (محيي الدين)، إحياء علوم الصوفية، المكتبة الثقافية، بيروت، ط1/1994، ص. 5-12.
- ابن عثرون (محمد الطاهر)، التحرير والتوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ج. 1.
- ابن عربي (محيي الدين)، الأسرار إلى مقام الأسرى أو كتاب المعراج، تحقيق وشرح سعد الحكيم، مدونة للطباعة والنشر، ط1/1988.
- ، للمزائل، تقديم محمود محمود العراب، ضبط محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، ط1/1997.

- . المتوحات المكتبة، طبعة دار الفكر والنشر والشرح، تعليق الدكتور محمود مطرحي، بيروت، لبنان، ط1/1994.
- . فصوص الحكم، تقديم أبي العلاء عميني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2/1980.
- المصلائي، لسان الميزان، ج 5، طبع الهند، 1331هـ، ص100-103.
- نقاصي (عبد الجبار)، مشابه القرن، تحقيق الدكتور عماد محمد رزوز، دار التراث، القاهرة، د.ت.
- . شرح الأصول الحسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين ابن أبي هاشم، طبعه وفه له الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، 1965هـ.
- ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم)، تأويل مختلف الحديث، شرح ومراجعة، سبعة محمد النخعي، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط1/1989.
- التفريدي (عبد الكريم)، الفراسة الفسيرة في علم النصف، تحقيق واعداد معروف رزق وعمر عبد حميد منطجي، دار الجيل، بيروت، ط2/د.ت.
- المعني، كتاب المغالات والفرق، تحقيق محمد جواد مشكور، طبرك، 1963.
- سلطاني، كتاب التنبية والرذ على أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمد واعداد الكوثري، القاهرة، 1418هـ.
- ابن المنفلوط (سراج الدين)، طبقات الأولياء، مشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1/1998، ص37.
- ابن مسعود، لسان العرب، م2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1992.
- الموسخني، فرق الضيقة، تحقيق آل بحر العلوم، النجف، 1396.

ب - المراجع

1 - المراجع العربية

- إبراهيم (عبد الله)، السردية العربية، بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي، الشركة الثقافية العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1/1992.
- أحمد سعيد (علي)، أدوبيس، الثبات والمتحول، بحث في الإنعاش والإحياء عند العرب، ج1، دار الثاني، بيروت، 1994.
- . النص القرآني وأفاق الحكمة، دار الآداب، بيروت، د.ت.
- أركون (محمد)، الفكر الأصولي واستعانة التفاصيل، نحو تلميح آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الثاني، ط1/1999.
- . القرآن من التفسير للموروث إلى تحليل المعطى الفسي، ترجمة، هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1/2001.

- ، معارك من أجل الأنسة في التناولات الإسلامية، ترجمه ومعلّم، هاشم صانع، دار الساني، ط 1/ 2002.
- بالقاسم (حاج)، الكتابة والقصوف، دار بوقال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط 1/ 2004.
- بدوي (عبد الباري)، بين القصوف والحياء، مكتبة دار المنح، دمشق، ط 1/ 1383 هـ.
- بروكلمان (كارل)، المذهب الإسلامي في تفسير القرآن الكريم، تعريب عليّ حسن عبد العاد، دار العلوم، 1944.
- بسوي (إبراهيم)، نشأة القصوف الإسلامي، دار المعارف بمصر، كورنيلس التيل، د. ت. بلايسوس (آيس)، لين عربي، حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979.
- البنلي (محمّد)، الحقيقة التاريخية للقصوف الإسلامي، نشر وتوزيع مكتبة النجاح والنشر، ن تونس، 1965.
- زما (إبراهيم)، التفكيك دراسة نقدية، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1/ 1996.
- نيرمي (عبد)، من غزوات إلى القوة، دار دمشق ودار الجبل، دمشق، بيروت، ط 4/ د. ت. الجبرتي (محمّد عابد)، الغزوات والاحتلال، دراسات ومناقشات، المركز القومي لعربي، ط 1/ 1991.
- ، بنية العقل العربي، ج 2، (بلد العقل العربي)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 5/ 1995.
- جعيط (عبد)، الفتنة، جبهة الذين والشباب في الإسلام المبكر، ترجمة هاشم صانع، دار تحفمة، بيروت، لبنان، د. ت.
- جولدنبري (آيس)، مذهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحميد الشار، دار القراء، الزمعة البيضاء، بيروت، لبنان، ط 2/ 1983.
- حردان (شؤاف)، صائغو تراثا قلثاني الحضاري، دار الهداية، ط 1/ 1996.
- الحكيم سعاد، ابن عربي ومولد لغة جديدة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1/ 1981.
- حنو (هادي)، مواقف الحجاج والمحدث في القرآن الكريم، مطابع النهضة، د. ت.
- حميش بر ساند، التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، الاجتهادات والتاريخ، دار المصنح العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1/ 1993.
- حني (حسن)، الغزوات والفتنة، المركز لعربي لبحوث واتشر، القاهرة، ط 1/ 1980.
- حصر (لادن)، الأدب عند العرب، مقارنة وساتظنية، مشوراد كلية الآداب عمومة و دار صحر للنشر، تونس 2004.
- حلل (أحمد حنيل)، الحضارة العربية، مشوراد عومادات، بيروت، مارس، ط 1/ 1993.

- الدرس (مراجعات)، مترجمة مجلس العلم ووظائفها في إنتاج المعرفة في البيئة الثقافية العربية الإسلامية، أدبيات للنشر، تونس، 2001.
- الشمسي (محمد حسين)، التفسير والمفسرون، مطابع دار الكتب العربي بدمشق، محمد حسن المياوي، ط 1/1962، ج 3.
- أبو ريان (محمد علي)، أصول الفلسفة الإشرافية، بيروت، دار الكتب العرب، ط 1/1969.
- أبو زيد (مصر حامد)، فلسفة قنأويل، دراسة في تأويل القرآن عند سفي ثنين بن عرين، المركز الثقافي العربي، ط 4/1998.
- ، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ط 1/1990.
- ، هكذا تكلم ابن عرين، المركز الثقافي العربي، ط 2/2004.
- ، النص والسلطة والحقيقة، لإدعاء المعرفة وإدعاء الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 4/2000.
- ، الاتجاه المعاصر في التفسير، دراسة في نظرية المجاز في القرآن عند المفسرة، دار الشؤون للطباعة والنشر ط 3/1998.
- الزبيدي (توفيق)، جريدة المصطلح والنظرة القديمة، فراج، 2000، ط 1/1998.
- الزبيدي (محمد شوقي)، تأويلات وتفسيرات، فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، ط 1/2002.
- الشمسري (أسعد)، التصوف، مشروعه ومصطلحاته، بيروت، دار القدس ط 1/1993.
- سرور طه (عبد الباق)، محيي الدين بن عرين، القاهرة، مكتبة حسني، دت.
- الشمسري (وحيد)، قصص وقصص في كتب تفسير القرآن، ثم ترجمه، دس، 2001.
- سلام (رستم)، بحثاً عن التراث العربي، نظرة طرية جديدة، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1/1989.
- سلطان (ج هير)، فضائل بين التفسيرات وطرق التفسيرات، ترجمة حسن طه وعزني حاكم صليح، المركز الثقافي العربي، ط 1/2002.
- السليبي (بازل)، التفسير وطريقه حتى القرن التاسع هـ، ط 3 م، مركز النشر العلمي، 1999.
- سليطيس (وديق)، الأزمان الأدبي، الشعر العروبي، الزمان، القضاة، القرية، دار بون نشرات والتش، الأدبية، ط 1/1997.
- اس سليمان (باني زاده مصغر)، شرح قصص الحكم، وضع عوشه شمس دوي أسعد صيف، مشروبات محمد علي بصر، دار الكتب العلمية، بيروت، دس، ط 2/2003.
- سيركيس (مؤاد)، تاريخ الفنون العربي، عه ي العربية، وهي أو الفصل ور حمد محمود هسي حجازي، اية المصرية العامة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1987.
- الشمسي (علي) وحسن (أبو نهد)، والتقدير (عبد الحميد)، المعرفة بين الفكر والعمل، اشرك التوسعة للتوزيع، ط 2/1996.

- الشاذلي (محمّد)، أصول تحليل الخطاب في النظرية الحوية العربية، تأسس نحو النص، جامعة
مربة، كلية الآداب مربة، المؤسسة العربية للتدريج، تونس، 2001
- امرنزي (عبد المحمد)، الإسلام بين المزملة والازيح، دار الطلعة، بيروت، ط1/ 2001
- ، الإسلام والحننة، الدار التونسية للنشر، 1990.
- الشرقي وجماعت، في قراءة النصّ الديني، الدار التونسية للنشر، 1989.
- الشريف (محمّد صلاح الدين)، بشرط والإشياء الحوي للكون، بحث في الأسس البسيطة
المولدة للأبنة والذلاّلات، جامعة مربة، منشورات كلية الآداب، تونس، 2002.
- الشمسني (أبو المواهب)، الكبريت الأحمر في بيان علوم الفيزياء الأكبر، منشورات محمّد علي
بصرون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1/ 1998.
- شفيق كني (زهير)، أبو بكر الجصاص، الإجماع دراسة في فكره من خلال تحقيق باب الإجماع،
دار المتصنّف العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ط1/ 1993.
- شكري (غالي)، الفرائد والقوّة، دار الطليعة، بيروت، ط2/ 1979
- شوقي (جواد)، المتصوّف والمنصوّفة، ترجمة عبد القادر قبي، إفريقيا للنشر، ط1/ 1999.
- الصالح (صبيح)، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، ط4/ 2006.
- الضاري الحويّ (مصطفى)، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازها، دار المعارف،
مصر، ط3/ 1959.
- صنود (حنّادي)، بلاغة الانتصار في الشد العربي القديم، رسالة أبي بكر الصدي، إلى مراحم
بن فائق أسودجا، كلية الآداب مربة ودار المعرفة للنشر، تونس، ط1/ 2006.
- ، من تجلّيات الخطاب البلاغي، دار قرطاج للنشر والتوزيع، ط1/ 1999
- ، التفكير البلاغي عند العرب وتطوره إلى القرن السادس، (منشور قراء)، منشورات
كلية الآداب مربة، ط2/ 1994.
- صنود وجماعت، أهمّ نظريات الحجاج في الثقافات العربية من أرسطو إلى اليوم، عرب البحث في
البلاغة والحجاج، إشراف الدكتور حنّادي صنود، مربة، د. ت
- صوبه (عبد الله)، الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبية، جامعة مربة، منشورات
كلية الآداب مربة، 2001.
- طرايشي (جورج)، المتصوّف العرب والثرث، التحليل النفسي لمصاب جماعي، رهاير مرس
للكتب والنشر، ط1/ 1991.
- امر عاشور (محمد العادل)، التفسير ورجاله، عدم له وذلك محمد الحب بالوحدة، دار سحوي
للنشر والتوزيع، تونس، 1998-1999.
- امر عامر (توبير)، المتصوّف الإسلامي إلى القرن لسادس الهجري، م. ق. س، ط1/ 1998.
- ، دولسات في الزهد والمتصوّف، الدار العربية للكتاب، لبا، تونس، 1981
- امر عبد الجليل (مصعب)، العرقه مهامشية في الإسلام، بحث في تكون أسس الإسلام وشاة

- العرفة الهامشية وسبائنها، واستمررها، مركز النشر الجامعي، تونس، 1999.
- عبد الحى (مصحف)، المكتبة والتجربة الضمنية، (مؤلف محبي محبي من عرب)، مطبعة عكاظ، الزباط، ط1/1988.
- عبد الحميد (شاعر)، المعلم والزمر والأسطورة، { دراسات في تراث العرب، نصف، نصف، مصر)، نهاية المصرية العامة لمكتبات، 1998.
- عبد الحميد فتاح (عرب)، نشأة الفلسفة المصرية وتطورها، دار الجيل، بيروت، ط1/1993.
- عبد الرحمن (ط)، تجديد المصحح في ترميم التراث، المركز الثقافي العربي، ط1/1996.
- _____، الإنسان والميزان، أو متكون المثلث، المركز الثقافي العربي، ط1/1999.
- _____، العمل الذهني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، ط1/2000.
- عبدوي (عبد الله)، ثقافتنا في ضوء المفاصل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2/1988.
- عرب (محمد أحمد)، في طبيعة الشعر، منشورات أوراق، 1985.
- عصود (جابر)، الصورة الفنية في التراث الثقافي والجمالي عند العرب، المركز الثقافي العربي، ط3/1992.
- عيسى (أبو العلاء)، التصوف، المفردة المزججة في الإسلام، الإسكندرية، 1963.
- عبد (عبد الزواق)، سيرة حياتي، موسم، نقد العقل الفطري، بيروت، لبنان، ط1/2003.
- العرب (محمود محمود)، الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، ترجمة جلال بن كلاله، دمشق، دار الفكر، 1989.
- العرباوي (علي)، الإحساس بالزمان في الشعر العربي من الأصول إلى نهاية القرن الثاني هجري، جامعة مكنة، منشورات كلية الآداب مكنة، 2000.
- عبدود (عبد الذور)، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، الأوق للدراس والبحوث، مطبعة، ط1/2005.
- الغاري (إبراهيم بن عبد الله)، مناقب بن عربي، بيروت، مؤسسة التراث العربي، 1999.
- قاسم (محمود)، الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي، معهد البحوث والدراسات العربية، مطابع سجل العرب، 1969.
- القاسمي (محمد)، البحر في الأدب العربي، دراسة في استنساخ العربية، منشورات دار أدب مكنة، 1998.
- الكثيري (محمد)، جدل العقل والفن في سماع التفكير الإسلامي، دار نشر مكتبة وسوق مكنة، 1992.
- لخحلواني (محمد)، الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة المعاصرة، الحلج وإبراهيم نوري، دار الطليعة، بيروت، ط1/2005.

- الكوازي (محمّد كريم)، كلام الله، الحنايت الشافعي من الظاهرة القرآنية، دار الشافعي، ط1/ 2002
 كرمسان (سازة) ولاهورت (روحي)، مدخل إلى فلسفة جاك هيردا، تفكيك الميتافيزيقا واستحصار
 الآخر، ترجمة إدريس كبير وعز الدين الحطّاي، أفريقيا الشرق، ط2/ 1994.
 المروروني (أبو يعرب)، سرلة الملكوتي في الفلسفة العربية، في الأملاطونية والحبيبة المحدثين
 العربيتين، منشورات جامعة تونس الأولى، 1994.
 مروّة (حبيب)، الفترعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط1/ 1980.
 اسمعدي (حمادي)، انوحي من التبريل إلى التتوين، كنية الآداب والعلوم الإنسانية بالثيروان،
 دار سحر للنشر، تونس، ط1/ 2005.
 مفتاح (عبد الباقى)، المفاتيح الوجودية والقرآنية لكتاب فصوص الحكم لأبن عربي، دار الرافق،
 بيروت، 2004.
 النماهي (مبروك)، الشعر والحال، بحث في آليات الإبداع الشعري عند العرب من الجاهلية إلى
 نهاية القرن الثالث الهجري، منشورات كلية الآداب سوسة، 1998.
 ———، في إنشائية الشعر العربي، مقاربات وقرارات، دار محمد علي الحنايت للنشر ومركز
 النشر الجامعي، ط1/ 2006.
 منية (مفده حرفة)، علم الكلام والفلسفة، دار الحبوب للنشر، تونس، 1995.
 النوري (محمّد)، علم الكلام والفلسفة البلاغية عند العرب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية
 والاجتماعية، تونس، دار محمد علي الحنايت، صفاقس، ط1/ 2001.
 هاس (هايس)، الفصوصية في الإسلام، ترجمة رائد الباش، مراجعة سالمه صالح، منشورات
 الجبل، 2003.
 الوكيل (عبد الزّحماني)، هذه هي الصوفية، مطبعة السنة المحمدية، مصر ط3/ 1375
 ياسين (عبد الجوّاد)، السلطة في الإسلام، العقل الففهي السلفي بين انتص والنّاريخ، امركز
 الثقافي العربي، ط2/ 2000.
 يفتو (سامي)، حفرينات المعرفة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، انذار انباء، المغرب،
 ط2/ 1987.
 يوسف (أنفة)، نعدّ معني في القرآن، بحث في أسس نعدّ المعنى في النّمة من خلال تفاسير
 القرآن، دار سحر للنشر، كلية الآداب سوسة، ط1/ مارس 2003.

2 - المراجع الأعجمية

- Addas (Claude), *Ibn Arabi ou la quête du soufre rouge*, Gallimard, 1989
 Alfi (A E), *The mystical philosophy of Muhyiddin Ibnul Arabi*, Cambridge, 1939
 Amossy (Ruth), *L'argumentation dans le discours. discours politique, littérature d'idées, Fiction*, Nathan, Paris, 2000
 Anawati (G-C) et Gardet (Louis), *Mystique Maarifane aspects et tendances. expériences et techniques*, Librairie philosophique J Vrin, Paris, 3^{ème} édition, 1976.

- Arendt (Hannah). *La crise de la culture*. Paris, Gallimard, 1972.
- Aristote. *Rhetorique livres I et II*, texte établi et traduit par Mederic Dufour, Livre III, texte établi et traduit par Médéric Dufour et André Wartelle, collection tel quel, Paris, Gallimard, 1991, 1980.
- Artoc (M.). «Bilan et perspective des études Coraniques», in *lectures du Coran*, Masmoune et Larose, Paris, 1982.
- Arnaldi (Roger). «Satanisme» in *Encyclopedia Universalis*, Version 10, (C-D).
- Art. «corde traditionnelle», Boyer (Pascal), in *Encyclopedia Universalis*, Version 10, (C-D).
- Art. «Anthropologie Religieuse», Bastide (Roger), in *Encyclopedia Universalis*, Version 10, (C-D).
- Art. «Etymologie», in *Encyclopedia Universalis*, Version 10, (C-D).
- Art. «Herméneutique», Dupuy (Bernard), op. cit.
- Art. «interprétation», Fédida (Pierre), in *Encyclopedia Universalis*, Version 10, (C-D).
- Art. «Le Coran», Blachère (R.), in *Encyclopedia Universalis*, Version 10, (C-D).
- Art. «Logique (histoire)», in *Encyclopedia Universalis*, Version 10, (C-D).
- Art. «Satan», in E.U. version 10, (C-D).
- Art. «Stratégie et tactique», Saint Sernin Bernard, in *Encyclopedia Universalis*, Version 10, (C-D).
- Art. «Symbolisme», Jumeau (Dominique), in *Encyclopedia Universalis*, Version 10, (C-D).
- Art. «Tabaris», in *Encyclopedia Universalis*, Version 10, (C-D).
- Art. «Théorie du texte», Barthes (Roland), in *Encyclopedia Universalis*, version 10, (C-D).
- Art. «Sunnisme», Sufiane Chasmen, in *Encyclopedia Universalis*, version 10, (C-D).
- Asad (Talal). *Genealogies of religion*, Johns Hopkins University Press, 1993.
- Avraman (R.A.). *Notes on game theory*, West View Press, Boulder, (col.), 1988.
- Auzan (J.-L.). *Quand dire c'est faire*, Seuil, Paris, 1970.
- Badiou (Alain). *Logiques des mondes, l'être et l'événement 2*, Seuil, Paris, 2006.
- Barthel (P.). *Interprétation du langage mythique et théologie Biblique*, Brill, Leyde, 1964.
- Bastide (Joseph). *Le Mystique*, Paris, Cerf, 1990.
- Benéfret (A.). *Introduction à la stratégie*, A.Colin, Paris, 1963.
- Beghader (O.). *Le symbolisme*, coll. que sais-je?, P.U.F., Paris, 6^{ème} éd., rev., 1989.
- *La symbolique*, coll. Que sais-je? P.U.F., Paris, 1957, 6^{ème} éd., rev., 1988.
- Belnap (N.D.), Steel (T.). *The logic of questions and answers*, New haven, London, Yale Univ. Press, 1976.
- Blachère (R.). *Le Coran*, coll. que sais-je?, P.U.F., Paris, 4^{ème} éd., 1976.
- Black WeG (D.), Ginzburg (M.A.). *Theory of games and statistical decisions*, Wiley, 1954, réimp. Dover, New York, 1980.
- Bongé (Pierre). *Analyse conversationnelle et théorie de l'action*, les éditions Didier, Paris, 1992.
- Bourdieu (Pierre). *La sociologie de P. Bourdieu*, P.U.F., 2^{ème} édition mise à jour, 2002.
- Bourdieu (Pierre). *Langage et pouvoir symbolique*, préface de John B. Thompson, Editions du Seuil, Paris, 2001.
- Bouverne (Jacques). *Dire et ne rien dire, l'illigisme l'impossibilité et le non sens*, Editions Jacqueline Chambon, 1997.
- *Herméneutique et linguistique* Paris, Combas, L'éclat, 1991.
- *Langage perception et réalité*, Nîmes, J. Chambon, 1993.
- Boyer (R.). *Anthropologie du sacré*, Metcha, Paris, 1992.
- Breton (Philippe). *L'argumentation dans la communication*, Editions la Découverte, Paris, 2003.

- Bocron (Philippe) et Gauthier (Gilles), *Histoire des theories de l'argumentation*, Editions la Decouverte, Paris, 2000
- Buffon (Bertrand), *La parole persuasive, theorie et pratique de l'argumentation rhetorique*, P.U.F., Paris, 2002
- Burdeau (Georges), *L'état*, Editions du Seuil, Paris, 1970
- Carillo (R.), *L'homme et le sucre*, Gallimard, Paris, nouv. éd., 1988.
- Cassirer (E.), *La philosophie des formes symboliques*, trad., O. Hasen Love, J. Lacoste et C. Fronty, 3 vol, Minuit, Paris, 1972.
- Castoriadis - Aulagner (P.), *La violence de l'interprétation*, P.U.F., Paris, 1975.
- Chabbi (Jacqueline), «Sufisme», in *Encyclopedia Universalis*, Version 10, (C-D).
- Chambers, *Encyclopedia English Dictionary*, copyright, Larousse, 1994.
- Chelchod (Joseph), *Les structures du sacré chez les arabes*, G.P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1964.
- — *Les structures du sacré chez les arabes*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1986.
- Chodkiewicz (Michel), *Les illuminations de la Mecque (IBN ARABI)*, Albin Michal, 1^{ère} édition, Paris, 1998.
- Chydemus (John), «La théorie du symbolisme médiéval», *Poétique*, n°29, 1975.
- Corbin (H.), *Face de Dieu, face de l'homme, Herméneutique et Soufisme*, Flammarion, Paris, 1983.
- — *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, Aubier, 2^{ème} édition, 1993.
- Daguer (Souche), *Hégélianisme et dualisme*, Paris, Vrin, 1980.
- Debray (Regis), *Dieu, un itinéraire, Matériaux pour l'histoire de l'éternel en occident*, Océle Jacob, Paris, 2003.
- Duchery (Gilles), *L'art d'argumenter, structures rhétoriques et littéraires*, Editions Universitaires, 1982.
- Derrida (Jacques), *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967.
- — *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972.
- — *Mal d'archive une impression Freudienne*, Editions Galilée, 1993.
- Descombes (Vincent), *L'un enseigne malgré lui*, Paris, les éditions de Minuit, 1977.
- Druchon (Pierre), *L'herméneutique de Gaudamer. Platonisme, et modernité*, Paris, éd. du Cerf 1994
- Ducrot (Oswald) Todorov (Tzvetan), *Dictionnaire Encyclopédique des sciences du langage*, Editions du Seuil, Paris, 1972.
- Eco (Umberto), *Interprétation et surinterprétation*, (traduit de l'anglais par Jean Pierre Cointe), P.U.F., Paris, 1992.
- — *Interprétation et surinterprétation*, P.U.F., Paris, 1996.
- — *La production des signes*, Librairie Générale Française, 1992.
- — *Le signe*, éditions Labor, Bruxelles, 1988
- — *Les limites de l'interprétation*, Bernard Grasset, Paris, 1992
- Eggs (Eckehard), *Grammaire du discours argumentatif*, Paris, Kimé, 1994.
- Eliade (M.), *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1987
- Encyclopedia Universalis* Version 10, (C-D), Art, «signe et sens».
- Engel (Pascal), *Studia philosophica*, 1998
- Foucault (Michel), *L'archéologie du Savoir*, Editions Gallimard, Paris, 1972
- — *L'ordre du discours*, éditions Gallimard, Paris, 1971.
- Francis (Jacques), «Argumentation et stratégies discursives», in *L'argumentation* colloque de Censy (textes édités par Alain Lempereur), Pierre Marga éditeur, Paris, 1991 - 1992, 1993.

- Gadamer (H.-G.). *L'art de comprendre. Ecrits I, herméneutique et tradition philosophique*, ed Aubier, Paris, 1982.
- *L'art de comprendre. Ecrits II, herméneutique et champ de l'expérience*, Aubier ed Aubier, 1991.
- *Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, ed du Seuil, Paris, 1976.
- *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merha, Paris, Seuil, 1996.
- *Herméneutique et philosophie*, éd., Beauchesne, Paris, 1999.
- *La philosophie herméneutique*, P.U.F., Paris, 1996.
- Garbet (Léon), *Les hommes de l'Islam. Approche des mentalités*, librairie Hachette, 1977.
- Genette (Gérard). *Sevils*, collection poétique aux éditions du Seuil, Février, Paris, 1987.
- Gillet, (C.). *Exégèse, langue et théologie en Islam. L'exégèse coranique de Tahuri*, Paris, 1990.
- Ostos (Maurice). *Traite de l'homme (IBN ARABI)*, Albin Michel, Paris, 1986.
- Golder (Caroline). *Le développement des discours argumentatifs*, De Lachaux et Nicoté, Paris, 1996.
- Goody (J.). *La raison graphique, la domestication de la pensée sauvage*, Minuit, Paris, 1979.
- *Literary in traditional societies*, Cambridge, Univ. Press, Cambridge (G B), 1968.
- Goff (Jacques) (dir.) *L'homme médiéval*, Editions du Seuil, Paris, 1989.
- Gross (G.M.) « How to get people to do things with words: the imperative question », in Cole Morgan (éds), 1975, p. 107-141.
- Grosz (Jean). *Herméneutique et grammaire*, éd., du CNRS, Paris, 1977.
- *L'âge herméneutique de la raison*, éd., du Cerf, Paris, 1985.
- Grosz (Jean-Benoît). *Logique et langage*, Editions Ophrys, 1997.
- Grosz (Jean). *Introduction à Hans Georg Gadamer*, éd. du Cerf, La nuit surveillée, Paris, 1999.
- *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993.
- *L'universalité de l'herméneutique*, P.U.F., Paris, 1993.
- Guillem (J.). *La prière et la guerre*, Desclée de Brouwer, Paris, 1969.
- Gumperz (John J.). *Discourse strategies*, Cambridge University Press, First published, 1982.
- Hallikka (J.). *The semantics of questions and the questions of semantics*, Amsterdam, North Holland, 1976.
- Jambet (Christian). *La logique des orientaux. Henry Corbin et la science des formes*, Seuil, Paris, 1983.
- Jacob (E.). *The theory of symbolism*, London, 1958.
- Jean Martin (Henri). *Histoire et pouvoirs de l'écrit*, Librairie Académique, Perrin, Paris, 1988.
- Jussek (J.). *L'appel du sacré*, S.E.D.E.S, Paris, 1988.
- Kaplan (François). *La vérité et ses figures*, Aubier Montaigne, Paris, 1977.
- Kogre (Alexandre). *La notion de l'autorité*, Edition Gallimard, Paris, 2004.
- *L'argumentation (Colloque de Cerisy)*, Pierre Mardaga, Editeur, Liège, 1991.
- *L'encyclopédie de l'Islam (Nouvelle édition)*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose S.A., 1975, Tome III (IBN ARABI), pp 726-734).
- *L'imagination créatrice*, Actes mis en forme par Roseline...

- Baconniere, Neuchâtel, Suisse, 1971.
- Le discours philosophique sur la modernité, douze conférences composées de 1983 et 1984, N.R.F., 1988.
- Leach (E.), *Critique de l'anthropologie* (*Rethinking Anthropology*, 1961), trad. D. Sperber et S. Thion, P.U.F., Paris, 1968.
- Lings (Martin), *Qu'est-ce que le soufisme?*, (titre original «*what is Sufism?*» George Allen et Unwin Ltd, Londres, 1975), Seuil, Paris, 1977 (pour la traduction française).
- Malinowski (B.), *Une théorie scientifique de la culture et autres essais* (*A scientific theory of culture and other essays*, 1944), trad. P. Clauquant, Paris, 1968.
- Mannon (G.), «Islam - les sciences religieuses traditionnelles», *Encyclopedia Universalis*, Version 10, (C-D).
- Marconi (D.), *La philosophie du langage au XX^{ème} siècle*, L'écia, Combas, 1997.
- Massignon (Louis), *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays de l'Islam*, Paris, 1929.
- Merleier (P.), *Histoire de l'anthropologie*, 3^{ème} éd., P.U.F., Paris, 1984.
- Merleau - Ponty (Maurice), *Sens et non-sens*, Editions Gallimard, Paris, 1996.
- Meyer (Michel) (dir.), *Histoire de la rhétorique des grecs à nos jours*, sous la direction de Librairie générale Française, 1999.
- Meyerovitch (Evade Vitray), *Anthologie du soufisme*, Islam Soudbad, Paris, 1978.
- Moulin (H.), *Fondation de la théorie des jeux*, Hermann, Paris, 1980.
- Oléron (Pierre), *L'argumentation*, P.U.F., Paris, 1983.
- Ong (W.J.), *Orality and literacy*, Londres, 1982.
- Oroechons (Catherine Kerebrat), *L'implicite*, Armand Colin, 2^{ème} édition, Paris, 1998.
- Oroechons (Catherine Kerebrat) (dir.) «La question», Publications de l'U.R.A. 1347 «Groupe de recherches sur les interactions conversationnelles», C.N.R.S., Université Lyon 2, P.U.L., 1991.
- Ortigue (E.), *Le discours et le symbole*, Aubier-Montaigne, Paris, 1962.
- Paul (Robert), *Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, société du nouveau littré, Paris, 1970.
- Perelman (Chaim) et Tyteca (Olbrecht Lucie), *Traité de l'argumentation*, Editions de l'université de Bruxelles, 5^{ème} édition, Bruxelles, 2000.
- Perelman (Chaim), *L'empire rhétorique, rhétorique et argumentation*, Vrin 3^{ème} éd., augmentée d'un index, Paris, 2002.
- , *Le champ de l'argumentation*, Presses universitaires de Bruxelles, 1970.
- , *Le renouveau de la rhétorique*, P.U.F., Paris, 2004. (Sous la direction de Michel Meyer).
- Pétrement (S.), *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, Gallimard, Paris, 1964.
- Ramberg (B.), *Davidson's Philosophy of Language*, Black well, Oxford, 1989.
- Reboul (A.) et Moeschler (Jacques), *La pragmatique aujourd'hui*, Editions du Seuil, Paris, 1998.
- Reboul (Anne) et Moeschler (Jacques), *Pragmatique, du discours. De l'interprétation de l'énoncé à l'interprétation du discours*, Armand Colin, Paris, 1998.
- Ricoeur (P.) Art, «Signe et Sens», in *Encyclopedia Universalis*, Version 10, (C-D).
- , *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1955, 3^{ème} éd. augm 1998.
- , *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969.
- , *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* éd. du Seuil, Paris, 1986.
- Ransoox (Roselyne) et Robert (Philippe) *L'analyse de discours*, Demotrend, éditions, Apogée, 2004.

- Romès (Clement), *Le réel et son double, Essai sur l'illusion*, Editions Gallimard, Paris, 1984.
- Schummei (Anne-Marie), *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Cerf, Paris, 1996.
- Schelling (T.-C.), *Strategie du conflit*, P.U.F. Paris, 1991.
- Sibony (Danael), *Les trois monothéismes, Juifs, Chrétiens et Musulmans entre leurs sources et leurs destins*, Editions du Seuil, Paris, 1997.
- Tacou (C) (d.t.), *Les symboles du fleuve, les cultures de l'herne*, n°44, Paris 1983.
- Todorov (T.), «Tessalon» O.Ducrot et T.Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, 1972.
- Torres (Martina), *L'argumentation, introduction à l'étude du discours*, Editura universităţii II din Bucureşti, 1998.
- Van Eemeren (Frans) et Grootendorst (Rob), *La nouvelle dialectique*, traduit par S. Brandaert, M. Doury, et V. Traverso, traduction coordonnée par Ch. Plantin, Editions Kimé, Paris, 1996.
- Van Eemeren (M.), *Herméneutique, structuralisme et exégèse*, Desclee de Brouwer, Paris, 1966.
- Van Es (Joseph), *Une lecture à rebours de l'histoire du Mutazilisme*, Librairie orientale Paul Geuthner, S.A., 12 Rue Vavin, 75006, Paris, 1984.
- Vannieu (J.), *De la tradition orale, Essai de méthode Historique*, Liège, 1961.
- Vaidino (O.), *Éthique de l'interprétation*, trad. de l'ital, La Découverte, Paris, 1991.
- Vernant (Danael), *Du discours à l'action*, P.U.F., Paris, 1997.
- Wang (J.), *The theory of games*, Oxford Univ. Press, New York, 1988.
- Webster (H.), *Le tabou (Taboo, 1942)*, Payot, Paris, 1952.
- Wiel (Stefan), *The Quran as text*, Leiden, Brill, 1996.
- Wright (C.), *Truth and objectivity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1992.
- Wunderberger (J.-J.), *Le sacré*, P.U.F. Paris, 1990.
- Yahia (Omar), *Histoire et classification de l'œuvre d'IBN ARABI*, Albin Michel, Paris, 1986.

ج - المواقع الإلكترونية :

- <http://logique.wyam.fr.com/histoire/1-bim>, (sémantique formelle et logique non-classique)
- <http://fr.wikipedia.org/wiki/logique>
- <http://new.humanite.fr/journal/2003>, Rey (Oliver), Sens et non-sens de la science
- <http://jeanmooz.com/fr>
- <http://jeanmooz.com/fr/fr>, Engel (Pascal), *Studia philosophica*, 1998.
- <http://schisme.free.fr/rel-pen-definition-no-my-bim>, Dictionnaire des religions et des mouvements philosophiques associés

فهرس الاعلام

- أدونيس 52، 161، 169، 172، 186-185، 206-205
- أبو زيد (مصر حامد) 44، 54، 57، 59، 81، 153-152، 161، 163، 203، 244، 247، 266، 274-272، 282، 285، 287، 289، 293، 300، 305، 325، 329، 348-347، 350، 357، 359-362، 365، 368، 381، 395، 408، 411، 415، 422، 427، 436، 439، 442، 444، 487
- أبو زيد (محمّد عليّ) 342
- أبو العلا عفيفي 348، 432
- أبو يعرب حرّوثيّ 145
- أحمد عرب (محمّد) 121، 169
- أركوب (محمّد) 25، 47-48، 57-61، 65، 68، 111، 128، 156، 200، 301، 382، 38
- أشعريّ 80
- ألسنّ 55، 83
- أشعريّ 9
- أبراهيم (عبد الله) 173، 191
- (مفرّج) 80
- سليّ دود 205
- س حرم 80
- س حسون 247
- نير حنّك 82
- س عشور (محمّد الصغر) 17، 35
- س عشور (محمّد العسل) 59، 64، 79، 80، 82، 84، 224-225، 242، 258
- 267، 272
- ابن عامر (توبّيق) 342-343، 348، 352، 386
- ابن عبد الجليل (محمّد) 47، 60، 65، 83، 96، 119
- ابن عسّيق 13، 21، 29، 341، 343، 347، 351، 353، 355-358، 364-366، 368
- 370-371، 373-381، 383-387، 390، 397، 399، 401-406، 408-410، 413، 415، 421-432، 434-436، 439-438، 442-451، 454-456، 464، 526-523، 526-529، 537
- ير نقيّة 91
- ير منظور 42
- ير المثلّ 97، 346
- لقلاّ 388
- لزع لأصهنيّ 42
- لشعريّ 348
- ليديّ (عبد لاري) 342
- لوكسد (كرا) 78
- لحديّ (يرجيا) 342
- لشعنيّ 88
- للايوس (أست) 346
- لشمه (أجلد) 342
- لهميّ (محمّد) 342
- لقرجينيّ 9، 13، 38
- لجويّ (عبد) 46
- لجويّ (محمّد عبد) 43-45، 46، 46، 49
- لجويّ (عبد القهر) 77، 223، 344، 354

- سركيس (مؤاد) 45
 اشايي (عيني) 239، 266
 الشاوش (محمّد) 51، 65، 276
 الشرفي (عبد المجيد) 39، 47، 53، 55، 57، 59
 الشريف (محمّد صلاح الدين) 27، 66
 الشمراني 97
 شكري (علي) 46
 الشهري 80
 شوقلي (جان) 378، 406
 الصالح (صبيح) 64
 صمود (حنّادي) 24، 27، 66، 68، 77، 81، 223، 226، 258، 436، 467
 صولة (عبد الله) 165، 168، 175-176، 183-185
 السكري 12، 21، 28-29، 82-84، 90-94، 96، 98-111، 113-116، 118-120، 123-127، 131-133، 136-142، 145-148، 150-162، 164-166، 168-176، 178-179، 181-204، 207-213، 216-219، 221-224، 247-249، 341-345، 392-394، 454-456، 464-523، 539
 طرابيشي (جوزج) 46
 الطنّيني 97
 عبد الحق (مصطفى) 342
 عبد الحميد (شاكور) 425
 عبد الرحمان (طه) 46، 49، 61، 94، 133، 210، 416، 432، 444، 450
 العروني (عبد الله) 45، 466
 العسقلاني (ابن حنبل) 82
 عصور (جابر) 226، 402
 عيني (أبو العلاء) 342
 علي الثاني 231
 عيد (عبد الرزاق) 25، 376
 القزاق (محمود محمود) 346
- حبيب (هشام) 53، 77، 128، 205، 310
 جولدسيهر (أجست) 21، 82، 327
 حردان (شرف) 46
 الحكيم (سعاد) 343، 347-348، 367، 392
 حنو (الهادي) 53
 الحصري 82
 حفي (حسن) 46
 حفسر (المعادل) 17، 288-290، 292، 310، 477
 خليل أحمد خليل 48، 53
 الخوري (فرحات) 236، 270
 الخوري (محمّد حسين) 21، 39-40، 55، 59، 64، 78-80، 82-84، 224، 226، 242، 247، 267، 273، 275، 289، 323، 327، 344، 348، 350، 403، 409
 الخوازي 80
 الخواص (محمّد) 12، 28، 221-222، 224-228، 233-236، 244-248، 252-255، 257-260، 262-265، 268-280، 284-289، 291-298، 300-301، 303-306، 308-315، 317-319، 339-341، 410-411، 455-456، 523، 528، 538
 زهير شمين كتي 146
 الزبيدي (توفيق) 95
 الزين (محمّد شوقي) 37، 56
 الشككي (تاج الدين) 82
 الشمراني (أسعد) 342
 سرور (طه عبد الباقى) 346
 السعدي (وحيد) 52
 سلام (روعت) 46
 سمرمان (ح هير) 56
 السلمي 97
 السني (نائلة) 55، 57، 59، 64، 79-80، 82-84

- النبضاوي (علي) 65
 فيدوح (عبد اسفادر) 244، 266، 272-273،
 282، 288-289، 322، 325، 327
 الفارسي (إبراهيم بن عبد الله) 347
 قاسم (محمود) 386، 402، 417، 428-429
 القاضي (محمّد) 66، 87، 173، 191
 القاضي عبد الجبار 239، 277
 القسيري (عبد الكريم) 97، 370-371، 384
 القسري 81
 الكتاني (محمّد) 38، 52، 55، 78
 كحلواني (محمّد) 378، 433، 443، 446،
 451
 الكوّاز (محمّد كريم) 173، 191
 كوصان (سازة) 69
 مروّة (حسين) 46
 المسعودي (حنّاي) 52
 مصطفى بن سليمان بالي راده 449
 مفتاح (عبد الباقي) 342
 المظني 81
 الصّافي (عروك) 121
 منبّة (مقداد عرفة) 231، 309، 323، 327
 التوسني 81
 القويّ (محمّد) 180، 354
 هالم (هاينس) 449
 الوكيل (عبد الزّحمان) 342، 378
 ياسين (عبد الجواد) 81، 153، 161، 205
 يفرّوت (سالم) 89
 يوسف (ألفنة) 53، 90، 204، 308

فهرس المصطلحات

- الآلة الناوبلة 369
 الأنتم المفدي 482
 الأحكام المشتركة 390-392، 400
 الأسر السطفي 26، 240
 الأسيفة التداولية 53
 الأسيفة اندلالية المفردة 482
 اشراط القول 376، 415، 484
 أشكال المعطاب 117، 124-125، 145، 195، 384، 454
 الأشكال المعطابية 11، 283، 382-383
 الأشكال المعاملة 26
 الأطر الجنباجية 12، 89، 221، 228، 351-353، 363-364، 453، 455
 الأعواد الراسنطون 289، 292
 أم الكتاب 294، 345، 456
 الأساط الجنباجية 21، 81، 363، 389، 457، 455
 الأنموذج / عكس الأنموذج 176-177، 313
 الأنموذج 176
 الأنواع والأشكال 98
 الإجراء الناوبلي 477
 إدماح الجزء في الكل 145-147، 210
 الإذعان والطاعة 228، 262، 353
 الإرادات المعاملة 12، 442، 462، 477
 لإشارة 13، 21، 38، 71، 76، 149، 201، 278، 281، 340-341، 353-354، 365
 368-369، 377، 381، 386، 391، 395
 402، 406، 408، 410، 422، 425
- 427، 438، 455، 476، 478
 الإمرة المزمنة 25، 308، 442
 الإسكان 181، 192، 307، 318، 361، 377، 278، 293، 299، 310، 321-322، 324، 330، 336، 350، 389، 405، 407، 411، 424، 426، 438، 433، 435، 444، 447-448، 477، 496
 الإنسان الكامل 356، 432، 442-443، 450-451
 الإنشاء والمجازة 364، 367
 البروبيات 324، 480، 482، 495
 بروبيات التلك 483
 الإيدبولوجيا 487
 الاختصار 26، 83، 111، 142، 193، 235، 335، 345، 372-373، 376، 379، 389، 442، 505
 الاستراتيجية 197، 510
 الاستراتيجية الجنباجية 297، 510
 استراتيجية المعطاب 193
 استراتيجية خطافية 192
 انقصاب الإذعان 180، 483
 الانقصر الحسات 102-103، 110، 253، 255، 404، 519
 الاكتمال التفتي 21
 الاستحصار 19، 92، 218، 247، 312، 473
 118
 اليات 119، 191، 253، 256، 313، 422
 الساطن 152، 154، 189، 244، 294، 299

- 357، 359، 363-365، 380، 383، 385-386، 392، 394، 396، 399-400، 402، 405-406، 408، 411، 414-416، 421، 423، 429-425، 431، 439، 443، 446، 449-451، 453-454، 456، 464، 466، 471، 474-477، 479، 482-485، 487، 488، 490، 493-497، 511
- التأريخ الحاضر 472
- الشبكة 19، 319، 324-325، 353، 365، 408، 517
- تصميم المدارك 450
- التجادل 29، 64، 219، 291، 335، 375، 462
- التحاجج 29، 407
- التحليل 46، 61، 109، 528
- التفاح 493
- التخمين الحدسي 29
- التفيل 469
- القداولية 23، 41، 61، 70، 139، 144-145، 153، 174
- الفرات 17، 25-26، 31، 33، 41-46، 49، 50، 66، 70، 493، 500، 526-527، 529
- الفرات الغربي 41، 47-48، 50، 70، 491
- الترشيح 361، 363، 365-367، 382، 473
- التركيب 28، 43، 234، 461-462، 491، 515
- التفاعل 271، 300، 462
- التصور/التصورات 26، 39، 58، 60-61، 113، 141، 156، 160-161، 163-164، 183، 185، 190، 194، 196، 202-203، 205، 227، 258-260، 263، 272-273، 282، 287، 298، 303، 306، 308، 315، 325، 327، 337-339، 351-353، 355، 357-358، 360-362، 364-365، 368-369، 378، 385، 388، 399، 402، 405
- 304، 308، 316-317، 321، 323-324، 326، 329، 357-358، 368-369، 381، 387، 413، 422-423، 434، 438، 444، 449، 511
- البرهان انشكافي 143
- البصر 21، 38، 71، 76، 201، 205، 216، 219، 222، 261، 298، 341-344، 353-354، 365، 368، 377، 402، 408، 410، 438، 455
- البصري 25، 28، 345، 410، 415، 450، 466، 468، 474، 481، 490، 495
- البلاغة 23، 192، 244، 261، 273، 291، 304، 335-336، 359، 388، 436
- بنية لغوية مرئية 26، 75
- بنية الواقع 508
- إيهان الأجزول 476
- التأجيل 192، 496
- أسايريل 21، 28، 34، 39، 56-57، 79-81، 85، 119، 355
- التأريفي 17، 27-29، 37، 68، 80، 109، 153، 185، 189، 192، 196، 200، 202، 226، 229، 244، 253-254، 261، 266، 268، 281، 285، 290، 292-294، 297، 300، 316-317، 323، 328، 330، 336-338، 345، 351، 354، 357، 372، 378، 387، 389، 393، 395، 398، 401، 404-405، 407، 411، 413، 416، 428، 430-431، 434-435، 439، 441-444، 450-451، 456، 464-463، 468، 471، 473، 477-479، 482-487، 489، 493-494
- التأويلية 18، 24، 28، 71، 95، 181، 185، 194، 208، 218، 224، 226، 244، 255، 261، 276، 284، 290، 299-301، 306، 310، 315، 317، 321، 324-328، 331، 333-335، 339، 350، 354

- 431، 436، 439، 443، 453، 470-469، 513، 472
التصوّرات التأريخية 306
التصوّرية 415
الثعالب البيروني 25
التغليل 338، 328
التفسير 21، 36، 39، 48-47، 55، 61-60، 63، 66، 77، 85-84، 99، 116، 117، 129، 152-151، 160، 179، 185، 190-189، 198، 203-202، 206، 223، 225، 269، 294، 309، 328، 343-344، 351، 470، 446، 402، 392، 351-350، 526-525
التقليدي 49
التنبيات الحاجية 262، 269، 271، 317
III
النعام الأكمل 477-476
تمجيد 101، 235
النسكس 21
الشراع 19، 68، 71، 111، 178، 191-192، 194، 200، 213، 219-218، 272، 290، 296، 332، 334، 340، 349-350، 353، 382، 395، 422، 437-438، 444، 449، 469، 471، 474، 476-478، 487، 495
الناقص وعدم الاتفاق 135، 140، 210
الشوجيه 110، 126، 151-152، 157، 166، 198، 210، 399-398، 406، 469
التوجيهي 152
التوجيهية 133، 211
التوقيف 471
التقين 21، 129
حادبة المركز التراثي 25
جسم الإقناع اوساطي 385
الجماعات المعقدة 25، 478
المحمور 21، 87، 90-93، 96، 98، 100، 114، ...
- 118-121، 123، 126، 139، 141-142، 148-149، 155، 157، 160، 167-165، 169، 175، 178-184، 186-187، 189، 190، 192-195، 197-200، 202، 204، 207-209، 211-212، 218، 224، 228، 233، 237-238، 241-244، 246-247، 250، 252-253، 259-263، 270-271، 274، 281، 286-287، 289-292، 295، 297، 301، 308، 311-314، 317-316، 320، 322، 323-327، 331-336، 352، 354، 356-357، 359-362، 366، 368، 375-376، 379، 383-385، 387، 391، 406-407، 411، 414، 424، 428، 435، 437، 453، 457، 464، 466، 470، 478، 480، 482-485، 487، 489، 491، 495، 506-507
الجمهور الخاص 93، 271، 315
الجمهور الكروي 321، 506
حاجات الجمهور 113، 169، 229، 484
III
البيلاج 19، 24، 26، 28، 34-35، 37-39، 41، 56، 58-62، 64، 68، 70-71، 75، 85-86، 88-91، 93-96، 98-99، 103، 105، 108، 110، 112-114، 116، 118-123، 127، 130، 134-136، 140-141، 151، 155، 158، 160، 166، 174-175، 179، 180، 182، 184-187، 193، 201، 210، 212، 216، 218-219، 221-222، 225، 227، 244، 247-248، 255، 259، 262-264، 270-272، 278-279، 284، 286، 290، 293، 315، 334-337، 340، 351-352، 361، 363، 365، 379، 382، 389-390، 406، 448، 454، 456، 462، 464، 467-469، 471-474، 482، 484، 489، 493، 499-503، 508-511، 526، 528

- 149، 184، 210، 276-274، 279-278،
 281-282، 488، 502
 جميع المرضى والبسط 408، 415
 المجمع القائمة على العلامة التبادلية 140، 210
 المجمع القائمة على علامة شه سقطت 267،
 274
 المجمع القائمة على علاقة وطيفة 267، 282،
 283
 المجمع المؤسدة على بة التوافق 149، 165،
 503
 جميع الهيكل والنظم 389، 406-407، 429
 الحد الشكلي 26
 حروس 34، 75، 384
 الحقائق 19، 29، 102، 145، 178، 206،
 218، 223، 246، 259، 265-266، 268-
 270، 273، 275، 284، 287-288، 292،
 295، 298-299، 303-304، 312-313،
 320، 323-324، 325-328، 340، 349،
 353، 357-360، 362-366، 369، 373،
 377، 379-380، 384-387، 390، 392،
 396-399، 402، 406، 408-409، 411،
 416، 422، 425-427، 429-430، 432،
 435-440، 442-443، 445-447، 454،
 457، 477-478، 487، 489، 491،
 494-495
 الحقائق الأصلية 25، 427، 432
 الحقائق الثانية 486
 الحقائق الحاضرة 476
 الحقل المعجزي 26
 الحقيقه 21، 24، 29، 57، 110، 142، 163،
 181، 189-190، 198، 200-201، 207-
 208، 225، 261، 268، 281، 288-290،
 293-295، 303-304، 310-311، 314،
 316، 318، 323، 326، 329-332، 336-
 337، 340-341، 348، 350، 354، 359،
 362، 369، 382-383، 389، 394-395،
 399، 401، 423
 جميع البسط والشر 423
 جميع الحد والتعريف 408، 414
 جميع النسخ والعصر 408، 421
 المجمع شبه السطحية 134-136، 144-145،
 19-20، 22-23، 26، 28-29، 34-35، 37،
 58، 67، 75، 89، 91-92، 110، 112-113،
 124-125، 129، 130، 133، 139، 149، 157-158،
 165، 175-176، 183، 186-189، 191، 195-
 197، 205، 211، 216، 221، 227، 240،
 243، 246، 250، 254-255، 259، 263،
 270، 272، 277، 281، 306، 309،
 318-319، 331-332، 334-335، 337،
 345، 351-352، 361، 363-366، 373،
 375، 382-385، 387، 398-399، 400-401،
 404، 406، 408، 428-429، 439، 446،
 448-450، 453-454، 456، 462، 464-465،
 467-469، 472، 477، 478، 481-482،
 487، 492-493، 495، 497، 501-502،
 506، 513
 الحجب 292، 350، 360، 368، 387، 431
 الحجة 26، 40، 60، 69-71، 131، 134-
 135، 145، 151، 155، 175، 180، 192-193،
 200، 207، 211-213، 216، 218، 221،
 258، 286-287، 301، 309، 310، 310-
 309
 حجة الإنجاء 154-155، 287، 510
 حجة التفسير 152-153
 حجة التسمية 142-143، 210
 الحجة السنية 284-285، 509
 حجة السلطة 158، 174، 198، 295-297،
 398، 449، 504
 حجة المجاورة 288-289
 حجة التاجمة 286
 جميع الاشتراك والمعموم 389، 399، 401،
 423
 جميع البسط والشر 423
 جميع الحد والتعريف 408، 414
 جميع النسخ والعصر 408، 421
 المجمع شبه السطحية 134-136، 144-145،

- 407، 410، 411-412، 416، 425، 430، 433، 437، 442-439، 452، 457-456، 462، 470-469، 473، 480-475، 482، 490-489، 487
- الحقيقة الجائرة 474
- الحوارية والتعامل 234
- الحررة العقدية 481
- الخطاب 19، 21، 25، 37-33، 40، 42، 53-55، 58-59، 61-62، 65، 68، 71، 86، 89، 91-94، 96، 98، 100-103، 105-121، 126-127، 132-134، 140، 142، 145، 147-149، 151-159، 167، 170، 174-183، 185-189، 191-196، 198-200، 202، 204-205، 208، 210، 212، 219، 222-226، 228-229، 237، 240، 242، 250، 252-254، 256، 259، 261-265، 269-270، 275، 278-279، 281، 284-286، 290-292، 296، 300، 306-309، 312-313، 318-322، 325، 327، 331-336، 345، 354، 358-361، 362، 364-365، 371-373، 375-376، 378-379، 384-385، 388، 390، 392، 394، 398-399، 401، 402-422، 434، 425، 428، 431، 436، 439، 444، 449، 454، 472-473، 477-478، 480، 482، 489، 492-493، 499-501، 505، 507، 511، 512، 520-527
- الخطابة 288
- لخطابية 48، 127، 133، 186-188، 226، 238-239، 240، 250، 270، 276، 285-286، 297، 304، 326، 319-318، 329، 398، 297، 314، 318-319، 430، 439، 453، 467، 474-475، 484، 492، 501، 507، 509، 513، 504، 509، 507-505
- خطب 512، 509
- خطب/المحاج 228، 262، 291-290، 334
- الحبال 335، 353، 357-358، 360، 401، 425، 428-429، 437
- الحبال الحلق 435
- الحبال 380، 402، 428، 435
- الحقبة القارية 351، 401
- الحقبة القصيرة 401
- الحقبة 19، 92، 240، 292، 471، 493
- الحقبة 21، 38، 71، 76، 218، 238، 336، 354، 410، 488
- الحقبة 117، 212، 218، 437
- الحقبة الاتحاد 430
- الحقبة البنية 472
- الحقبة الزمنية 473
- الحقبة 35، 47، 181، 186-185، 384، 336، 365، 368، 392، 425، 427، 430، 433، 435، 449
- الحقبة القارية 495
- الحقبة الزمنية 495
- الحقبة الزمنية 47، 128، 146، 148، 180، 389، 373، 473-475، 483
- الحقبة 81، 94، 98، 164، 175، 260، 280، 408، 428، 434-433، 437، 446-448، 475، 477، 481، 482-488، 492-493
- الحقبة 39، 481
- الحقبة 140، 285، 275، 283، 483، 499، 502، 505-507، 511
- الحقبة 17، 29، 29، 296، 443
- الحقبة القارية 318، 430، 483
- الحقبة 40، 59، 98، 125، 132-133، 140، 164، 173، 185، 213، 225، 389، 386، 404
- الحقبة 153، 186، 199، 467، 472، 489
- الحقبة 580
- الحقبة 167-168، 175-176، 238-239، 287، 387، 389، 481
- الحقبة 396، 408، 494

- القطع والحرم 218، 496
 القلب 349، 354-356، 368، 402، 405،
 413، 422، 427-429، 431-432، 437،
 443-444، 446، 449، 507
 الظن 405، 421، 423، 428
 التقسيم 358، 366، 379، 393، 400، 404،
 406، 432، 443، 512، 519
 الكشف 292-293، 350، 361، 368، 383،
 404، 435، 446
 الكلام الإنهائي 18، 287، 360، 394، 443
 لفظ وسيط 54
 اللغة 36، 122، 163-164، 186، 188، 195،
 200، 257-258، 272-273، 280، 283،
 300-301، 304، 311-312، 321، 332،
 333، 426، 437، 463، 507-508، 513
 III
 النوح المحفوظ 79، 110، 198، 206، 294،
 323، 328، 345، 456، 479
 الحالات الاستثنائية 454
 الأصول 35، 63، 70، 124
 المؤثرات المتأثرة 373
 مؤسسات صاعدة المعنى 480
 المؤسسة الأرثوذكسية الإسلامية 36
 المؤسسة السنية الأرثوذكسية 322، 325، 352
 المحاج/السوزل 11، 13-14، 19-21، 28-
 2956، 79-80، 87، 164، 186، 188-
 189، 196، 200-202، 224، 239، 244-
 245، 255، 261، 271، 273، 286،
 301، 303-304، 310، 316-319، 321،
 325، 331، 333، 336-337، 339، 341-
 354، 378، 381، 386-387، 390، 398-
 399، 401، 408، 412-413، 415، 422-
 428، 425-426، 430، 432، 437، 446-
 448، 450، 452-453، 456-457، 463-
 466، 468-472، 474-475، 478-480،
 482-484، 486-489، 492، 494
- الضائب المنوي 482
 الصفة المنة 494
 الصراع 338، 382
 الصعقات الراجية 481
 صدقة الحقيقة 479-480
 صون الأصول 476
 طاعة القوي 483
 الطرائق الانصالية 132، 183
 الطرائق الانتصالية 132، 184
 طرائق العرف 111، 117-118، 246-247،
 255، 380
 الظاهر 48
 الحارون 26
 عالم المفرد 472
 سمات 19، 47-48، 89، 103، 111، 119-
 121، 127، 141، 145، 150، 169،
 182، 185، 200، 202، 204، 206،
 231، 240، 247
 لعقد انصالية 29، 454، 481
 عكس الانسوج 177
 علماء الزمر 349، 382، 392، 395، 438، 443
 الممن الحجاجي 20، 240، 259، 284، 288-
 289، 303، 362، 369، 379، 437، 502
 العطف انشائي 338
 العطف انشائي 424، 483-484
 عالم العلم المتناهي 471
 العوالم المنسكة 20، 164، 404، 423، 427،
 446، 448، 462، 469، 472
 العوالم الاجتماعية 29، 117
 مفرد الحديد 338
 صل القراءة 483
 الصمم 34، 49، 60، 85، 106، 124، 153،
 164، 169، 195، 206-207، 225-226،
 273، 289، 343، 355، 358-359، 381،
 478، 483
 التهم الأصوب 474، 478

- المالٲ 456، 483
 المتغيرات التاريخية والاجتماعية 45
 المستقبل 119-120، 123، 169، 191، 193-195
 195، 233-237، 244، 251-250
 253، 261، 265، 270، 279، 287
 289، 291، 308، 313-314، 322، 331
 334، 336، 355-356، 375، 383، 386
 390-392، 422، 425، 480، 485، 492
 500-501
 المتى 25، 96، 104-105، 108، 247، 244
 253-254، 311، 353، 371-373، 384
 440، 466، 474، 490
 المتى 165-167، 309
 المتجاء القاءولٲ 41، 66، 148، 181، 210
 211، 213، 216، 322، 376، 382
 464، 475، 484، 488، 490
 المتجاوزة 28، 264، 288، 368، 461، 469
 471، 478، 491، 496، 510
 المتجرى انفسىرى 71، 82، 98، 171، 218
 855
 المتجاء 19، 21، 86، 103-105، 107، 111
 116-118، 120، 132، 144-145، 149
 151، 153، 157، 165، 170، 174
 179-182، 187-188، 192، 199، 208
 212، 216، 221، 229-230، 232-233
 237-238، 242، 244-245، 247-248
 250، 253-256، 259-263، 265، 278
 280-281، 290، 306، 308-309، 316
 318، 320-321، 334، 336، 352-353
 359، 361-364، 373، 376، 379، 383
 385، 388، 398-399، 401، 404، 406
 407، 414، 448، 450، 484
 المتجاء/الؤؤل 14، 19، 21، 26، 28-29
 261، 386، 390، 398، 401، 412-413
 422-428، 430، 432، 437، 450، 453
 468-472، 474-476
- 475، 480، 482-484، 488-489
 المتجاءة بالآجيل 182
 المتجاءة 157
 المتجاءة 71، 18
 المتجاءة 162، 297، 311، 330، 409، 464
 465، 467، 513-514
 المتجاءة 13-14، 29، 100، 156-158، 161
 290، 366، 377، 450، 457
 المتجاءة الاجتماعية 477
 المتجاءة المتجاءة 493
 المتجاءة المتجاءة الارؤةكسى 57
 المتجاءة المتجاءة الارؤةكسى 54
 المتجاءة 329، 340، 349، 357، 362-361
 365، 368، 380، 384، 387، 404
 422، 433، 441-442، 483
 المتجاءة 467، 482
 المتجاءة 20-21، 120، 151، 318، 321
 334، 339، 373، 493
 المتجاءة 304
 المتجاءة مؤساة الاعفاء 484
 المتجاءة 44، 106-107، 133، 183، 212
 216، 240، 244، 254، 258، 271
 278، 299-300، 324، 330، 332، 335
 365، 402، 408، 410-411، 416، 438
 432، 435، 439، 443-446، 463، 466
 480، 483، 486-487، 494
 المتجاءة المتجاءة 495
 المتجاءة/المتجاءة 255، 518
 المتجاءة 263، 297، 466، 504-505، 517
 518
 المتجاءة المتجاءة 479
 المتجاءة المتجاءة 472
 المتجاءة المتجاءة 475
 المتجاءة 163، 489، 494
 المتجاءة 10، 14-15، 44، 71، 121، 153
 156، 160، 175، 192، 196-198، 200

- 504, 502, 493, 477
معاني الفط 10, 494
امقاني 366, 286, 263
المقابلة 21, 27, 55, 61, 93, 123, 125, 144, 151, 186, 189, 207, 238, 271, 334, 386, 403, 480
المقدس 17, 25, 36-37, 146, 158, 162, 164, 232, 382, 430, 448, 457
المفردات الجغرافية 98, 102, 111, 113, 116, 118, 150, 221, 245-247, 253-255, 259, 263, 320, 373, 380-378, 455, 506, 502
المفردات الجغرافية 12-13
المنار 13-14, 29, 155, 208, 290, 379, 381, 386, 438, 444, 457, 462, 487, 495
المنار السابعة 477
المنار 11, 13-14, 21-22, 24, 27, 34, 35, 37, 63, 65, 67-68, 389-388, 453, 492, 509
المنطق 23, 100, 184, 277, 282-283, 299, 301, 333, 385, 411, 457, 491, 509-506, 494, 491
المنطق 100, 136, 143-144, 179, 192, 194, 204, 240, 244, 261, 266, 275, 281, 294, 317, 323, 411, 441, 461, 499, 502, 504, 506, 512
مفردات معرفة 494
المصطلحات 20, 126, 135-136, 143-143, 145, 149, 194, 210, 238, 240, 274, 276, 279, 282-283, 314, 332, 337, 349, 386, 432, 464-463, 472, 488, 493, 495, 499-500, 507-506, 515, 520
المصطلحات الجغرافية 12, 96, 232, 245, 371, 453, 455
225-224, 219-218, 209-206, 201, 227, 234, 244, 255, 260-261, 270, 273-274, 278, 282-283, 286-287, 289, 293-295, 299-300, 310, 316, 317, 324-321, 326-328, 330-333, 336, 341, 345, 366, 385-386, 395, 396, 423-427, 434, 436-437, 439-441, 445-446, 467-472, 474-475, 477, 489, 486, 494-502, 509, 514, 518, 521, 530
المعنى التقدير 494
المعنى اللغوي 26, 209, 218, 241, 327, 382, 489
المفسر 13, 24, 33-34, 39, 57, 59-60, 71, 88, 96, 130, 153, 155, 160, 162, 176, 180, 183-184, 189-190, 192, 196, 202, 207, 218-219, 223, 225, 242, 263, 296, 310, 324, 331, 336, 381, 448, 472-471, 478-479, 486, 494
المقابلة الأجنبية/الأنواع 500
المقابلة الأسلوبية 500
المقابلة التجارية 499
المقابلة التجارية والخاصة 499
المقابلة القوية 499
المقابلة الضمنية 500
مقاصد التأويل 164, 483
المقام 10-11, 56, 69, 85, 89-90, 94, 104-105, 114, 116, 125, 132, 143, 180, 185-186, 188-189, 240, 250, 272, 278, 291, 300, 307, 331, 354, 370, 377, 383, 422, 524
المقامات 26, 71, 141, 168, 174, 181, 186, 212, 218, 221, 267, 276, 286, 331, 361, 364, 379-380, 382

- المقول 35، 63، 70، 263
الحوال 226، 246، 327، 345، 390، 453
الحوال الحجاجي 86
المصراع 106-109، 125، 277، 401-400، 406، 492، 512، 519
امواضع / المعاني 106
مواضع الموزون 25
المترخيات المقامية 127، 373، 474
موقع الحجة 61
الميكانيكا الجبرائية 19، 387، 511
التجاعة الحجاجية 21، 153، 352، 376
نحو الخطاب التفسيري / التأويلي 492
نذر 203، 260، 271، 281، 292، 465، 473، 490، 497
نذر تأويلي ممكن 470
سدور 13، 26، 116، 195، 296، 310، 336، 339، 375، 380، 404، 448، 452، 462، 467، 470-480، 494، 496
النسق 11، 28، 40، 58-57، 68، 105، 170، 177، 181، 227، 281، 283، 286، 297، 340، 343، 353، 403، 441، 454-456، 457-467، 469
النسب 9-11، 14-15، 18، 20، 24، 29، 51، 56-59، 61، 71، 92، 94، 121، 160، 167، 180، 201، 203، 207، 209، 211، 219-218، 227، 231، 233، 237، 273، 271-270، 244، 287، 282، 299-300، 295-292، 290-289، 312، 314، 317، 321، 323، 328-327، 337، 341، 343، 345، 352، 358، 361، 362-364، 368، 381-383، 385-387، 393، 396-395، 403-402، 407-408، 411، 422، 428-427، 430، 431، 435، 437-438، 441-440، 443، 444-449، 454، 457، 462-463
- 478-466، 482-480، 485-484، 487-488، 490-491، 493-499، 501، 513، 523، 528-527، 530
النسب الموزون 218-219، 271، 287، 300، 380، 471، 475، 485، 490، 496
نصوص الاعتناء 25
النظام 71، 181، 185، 218، 226، 273، 283، 468
نظام الحجة 11، 58، 70، 185، 196، 218، 283
III
المعاني 187
النظر 14-11، 21، 28-27، 33-34، 36، 38-41، 43، 46، 48، 61، 63، 66-65، 68، 70-71، 73، 75-76، 95، 105، 109-110، 114، 124، 127، 147، 149، 152، 159، 161، 164، 167، 174، 176-177، 180-181، 183، 189، 194، 196، 202-205، 216، 218-219، 221-222، 223، 225، 228، 250، 266، 271، 274، 279، 281-282، 287، 297-300، 306، 312، 322، 324، 327-328، 329-330، 334، 339-340، 354، 436، 440، 455، 474، 483، 491
النظري 9-10، 12، 14، 25-27، 34، 56-58، 64، 85، 88، 94، 133-134، 177، 189، 196، 203، 222-223، 240-260، 264، 266، 268، 272-273، 277، 296، 306، 314، 320، 325-327، 330-332، 341، 344، 347، 351، 365، 372، 388، 391، 393، 409-411، 415، 421، 427، 429، 443، 444، 453، 455، 465-466، 468، 479، 481، 490، 495
IV
النظرية 9-11، 20، 25-26، 28، 33، 35، 51، 61، 63، 65، 69-70، 75، 94-95، 227، 250، 259، 262، 265-266، 292

- وجهات النظر 25
الرجوع التحقيقية 454
وجه الحقيقه 24، 26، 40، 60، 218، 319،
340، 345، 351، 384، 440-441، 497
الوسم 318
الوسم الإقناعي 175
الوسم الحجب 13، 29
الوسم الرمزي 163
الوسم الضكري/الإيديولوجي 487
الوسم النظري 327
الوصل التداولي 25
الرتابع 99، 101-102، 110، 117، 178،
249-250، 252-253، 255، 265-266،
308، 331، 333، 357، 365، 373-376،
378، 380، 384، 404، 415، 421-422،
425، 435، 454، 467، 475، 506،
515، 518
300-309، 317، 323، 328-327، 330،
332، 336-335، 338، 341، 345، 359،
364-363، 373، 378، 387، 389، 394،
396، 410، 415، 428، 430، 432،
439، 442، 449-450، 461، 464، 488،
491-493، 495-496، 509، 527، 530
النظرية الحجابية 19، 388
النظم الأيديولوجية السياسية 478
النظم التأويلية 26
النظم اللغوية الرمزية 478
الهياش 11، 15، 36، 353، 499-514
الهشني 48، 432، 528
الهدم 303، 305، 361، 363-365، 367، 397
الهرميات 104، 253، 379، 404، 518
الهياش 199، 211، 307، 313، 368، 386،
416، 454
الهياش المعترية 410

فهرس المحتويات

	مقدمة الطبعة الأولى
5	المقدمة العامة
13	الباب الأول
	باب التوطيق والابتداء
	مقدمة الباب الأول
33	الفاتحة الأولى: في البحث وقضاياها
35	أ - تعيين المفتضى
35	II - الإحراجات والحدود
36	أ - الإحراج المنهاجي: يمكن تقريبه إلى أربعة مشاغل أساسية
36	ب - الإحراج المعرفي الإستيعولوجي:
37	ينجلى هذا الإحراج في مظهرين بارزين
38	ج - إحراج التصنيف والمرتبة/وهم التمثيل
38	د - الإحراج الزمني
40	III - الرهانات والمآلات
41	الفاتحة الثانية: في قراءة «الثرات» عامة و«الثرات الذبني» خاصة
41	I - مفهوم الثرات عامة
41	أ - مفهوم الثرات في المعاجم القديمة
44	ب - مفهوم الثرات في المعاجم الحديثة
46	ج - صاهح معالجة الثرات لدى المنكرين العرب المعاصرين
47	II - مفهوم «الثرات» الذبني
49	III - روتوكولات التعامل مع الظاهرة التراثية عامة والظاهر
	التراثية الذبني خاصة

- 51 الماتحة الثالثة. في النقص وحواشيه: العلاقات والزوابط
- الفاتحة الرابعة: في أن دراسة الججاج في مباحث ممثلة من تفسير سورة البقرة،
قاصية تماثل نظام الحجة في الثقافة العربية الإسلامية أطراً ومطلقات
- 58 وتقنيات واستراتيجيات
- 61 الماتحة الخامسة: في آلات النظر وماويله/جدلية «المأصول» و«المقولات» .
- 70 خاتمة الباب الأول

الباب الثاني

باب الاختبار والمصالة

الججاج في مجاري الفكر التفسيري

العربي الإسلامي: أطره ومنطلقاته وتقنياته واستراتيجياته

- 75 مقدمة

الفصل الأول

الججاج والحقيقة وأفاق التأويل

في مجرى الزاوية والأثر (التطري)

- 77 مقنة
- 84 I - في مفهوم التفسير الأثري وقضاياها
- 84 أ - مفهوم وحده
- 85 ب - قضايا ومشاغله
- 86 II - الأثر والسلف ودورهما في توجيه الخطاب وتلوين استراتيجياته
- 89 III - الججاج في جامع البيان: أطره ومنطلقاته وتقنياته واستراتيجياته
- 89 أ - الأطر الحجاجية
- 96 ب - السطقات الحجاجية
- 98 1 - الأنواع والأشكال
- 111 2 - المقدمات الحجاجية/الاحتير وطرائق العرص
- 126 ج - التقنيات الحجاجية
- 133 د - التقنيات الحجاجية القائمة على قانون الاتّصل
- 134 (أ) الحجج شبه المطقية

- (1) الحجج شه المنطقية التي تعتمد على المنطقية، وهي دورها أنواع وصنف
- 135 (2) الحجج شه المنطقية التي تعتمد العلاقات الرياضية
- 145 (ب) الحجج المؤسسة على بنة الواقع
- 149 (ج) الحجج المؤسسة بنة الواقع
- 165 (1) النماذج الحاصرة
- 177 (2) النماذج المجردة
- 177 2 - الطرائق الانفصالية
- 184 ١٧ - الاستراتيجيات الجهاجية/ صمت الخطاب وغي
- 187 أ - الاستراتيجيات الجهاجية الظاهرة
- 189 1 - استراتيجيا البيان/ الحاصل القاطع
- 189 2 - استراتيجيا نفي التنازع/ الانتظام والانسجام
- 191 3 - استراتيجيا التفويم وانتهذب/ القبول المقنع
- 192 4 - استراتيجيا صون المعتد/ الأسبجة العازلة
- 193 5 - استراتيجيا الطاعة والاطمئنان/ المصالحة المؤجلة
- 194 ب - الاستراتيجيات الجهاجية المضمرة
- 195 1 - استراتيجيا التجسيم/ ورثة الوحي وحكمه
- 196 2 - استراتيجيا إقامة السلطان/ المذهب الذمعي
- 198 3 - استراتيجيا بلوغ العترة المصطفاه/ التلارم والانصار
- 199 4 - استراتيجيا التوحيد/ الأصل والتابع
- 201 (أ) واحدية التفسير/ القول المنسج
- 202 (ب) واحدية الرؤية والنظر
- 202 (ح) واحدية المعنى/ العلامة ومرجمها
- 206 5 - استراتيجيا التعويض/ القداسة المشقة
- 208 حوائم الفصل الأول
- 210 1 - في الجهاج وطائعه
- 216 2 - مي تناظم الأشكال والمعاني/ الصوت والضدى

الفصل الثاني
الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل
في مجرى الذرية والنظر (الزمخشري)

221	مقدمة
223	I - في التفسير النظري وفصايه
225	II - التفسير النظري ومظاهر الخروج عن سنن الأثر وسموت النقل
227	III - الحجاج في الكشف: أطره ومنطلقاته وتقنياته واستراتيجياته
228	أ - الأطر الحجاجية
245	ب - المنطلقات الحجاجية
	1 - خطبة الكشف منطلقاً حجاجياً: الأنواع، طرائق العرض
247	وأفعال التأثير
	2 - المقدمات الحجاجية المصدر بها الأول: المستهل بها
253	التفسير/ أثر الضدور في الإعجاز
262	ج - التقنيات الحجاجية/ برهان الدلالة وشواهد الحقيقة
274	1 - الحجج القائمة على علاقة شبهة منطقية
282	2 - الحجج المرسدة على علاقة وظائفية
284	(أ) نمط الحجج التابعة:
290	(ب) نمط الحجج التواجدية
295	(ج) حجة السلطة
307	3 - الحجج القائمة على علاقة التماثل والتشابه
308	- حجة المثال/ التمثيل
315	4 - الحجج القائمة على مبدأ الفصل المفهومي
318	د - السياسات والاستراتيجيات
320	1 - استراتيجيات التعاقد والتواطؤ
324	2 - استراتيجيات المواجهة والتبكيث
326	3 - استراتيجيات الإشهاد والتبرير
333	4 - استراتيجيات الرد والمدافعة
334	5 - الاستراتيجيات الخطابية/ استراتيجيات التصوير والتمثيل

خواتم الفصل الثاني

- 338 1 - الجبجاجة آتية تضمن الانتاع وتبجز التيقن
337 2 - العمل التأويلي وقانونا الإرادة والتعقل/ملاص الفرد الجديث
338 الفصل الثالث

الجبجاجة والحقيقة وأفاق التأويل
في مجرى الإشارة والبصر (ابن عربي)

مقدمة

- 341 1 - الأطر الجبجاجة/الحذ والوظيفة
352 أ - الإذعان والطاعة وتحصيل الانتاع/مطاطبة الخيال والعاطفة
أو غيبة العقل
353 ب - مقولة الجمهور/الصناعة المفردة
359 ج - الأبعاد الجبجاجة والوظائف البرهانية
363 1 - الهدم
364 2 - الفرشيع
365 3 - الإنشاء والمجاورة
367 II - المطلقات الجبجاجة
371 أ - الاختيار والانتخال
373 ب - العرض وطرائقه
379 ج - الأشكال الخطائية ووظائفها الجبجاجة
382 III - التقنيات الجبجاجة/«جسم الإفتاع الواسطي»
385 أ - حجج السلطة
390 1 - الأحكام المشتركة
391 2 - الجماعات ذوات الكفاءة والسلطان
393 3 - هيكله الواقع وبنية: الأشكال والطرائق
395 4 - إحداث المعاملة وتبجز المشابهة/التصير والعون
392 ب - حجج الاشتراك والمعموم
399 ج - حجج الهيكله والتأطير
406 1 - حجج إعادة تنظيم العالم
408

414	2 - حجج الحدّ والتعريف
415	3 - حجج العرض والبسط
421	4 - حجج الذمّج والضمّ
4235	5 - حجج البسط والنشر
425	د - حجج التمثيل والمناظرة
425	1 - قانون الرّمز والإشارة/ جوائز المعنى
428	2 - الخيال/ موارد الخلق
430	VI - السياسات والاستراتيجيات
431	أ - الاستراتيجيات العمليّة الأدائيّة/ الفوائح العرفانيّة
438	ب - الاستراتيجيات الأنطولوجيّة/ «المألّ الحقيقي»
448	خواتم الفصل الثالث
453	خاتمة الباب الثاني

الباب الثالث

باب التركيب والمجازورة الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل

461	مفمّة
463	التشوير الأول: في الحجاج/ الآلة والواسطة
463	1 - الحجاج رافدا من روافد الفعل التأويلي
464	2 - الحجاج وأسر السياق
464	أ - الحجاج والخيال
467	ب - الحجاج والسقّ العقديّ
469	3 - الحجاج وبناء العوالم الممكنة
472	4 - الحجاج وكتابة التاريخ الخاصّ/ صناعة الذاكرة البديلة
473	5 - الحجاج والرّاسمال الرّمزيّ/ سلطة الفاعلين الاجتماعيين
	6 - الحجاج ولعبة تسجّ القهوم/ فعل الأصل (القرآن)
474	أمّ فعل الرّشع (التفسير)
476	التشوير الثاني: في الحقيقة/ المألّ والمعنى
476	1 - الحقيقة وجدل التنازع

2	- الحقيقة وصناعها
477	3 - الحقيقة حاصلًا تأويلًا مفردًا/ سلطة المقول المغاض
479	4 - الحقيقة وسؤال البحث عن المعنى/ المآل الأنطولوجي
480	التنوير الثالث: في التأويل وأفاقه/ التوق والتندر وسؤال الإنسان الدائم
482	1 - التأويل وبنوتيات التملك
482	2 - التأويل وتجربة العنف/ اغتصاب الإذعان أو طاعة القوي
483	3 - التأويل وتدبير «المدائن الفاضلة»
485	4 - التأويل ومنطق الشرعة/ «الوجودات المفردة» و«المنطقيات الخاصة»
488	خاتمة الباب الثالث
490	الخاتمة العامة
491	ملحق الشواهد الأعجمية المعربة كما وردت في المتن والهوامش
499	أهم المفاهيم الجحجاجة والخطابية والبلاغية الواردة في الكتاب وغير الواردة فيه ومقابلاتها في اللسان العربي
515	فهرست المصادر والمراجع
523	أ - المصادر
523	1 - المصادر الأصلية
523	2 - المصادر المساعدة
525	ب - المراجع
525	1 - المراجع العربية
530	2 - المراجع الأعجمية
535	ج - المواقع الإلكترونية
537	فهرس الأعلام
541	فهرس المصطلحات